

SIMON GLENDINNING

DERRIDA

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 140

DOST

Simon Glendinning

London School of Economic and Political Science'a bağlı Avrupa Enstitüsü'nde felsefe dersleri veren Glendinning, fenomenoloji ve bilhassa Derrida üzerine yaptığı çalışmalarla tanınır.

Glendinning, Simon
Derrida
ISBN 978-975-298-513-1 / Türkçesi: Nursu Örge
Mayıs 2014, Ankara, 167 sayfa
Kültür Kitaplığı: 140; Felsefe: 29

Derrida

Simon Glendinning

DOST

ISBN 978-975-298-513-1

Derrida
Simon Glendinning

Birinci baskı, Mayıs 2014, Ankara

Türkçesi, Nursu Örge

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Geoffrey ve meleklere

TEŞEKKÜR

London School of Economic and Political Science'ın Avrupa Enstitüsü'ndeki öğrencilerimin sabrı ve desteği olmadan bu kitabı yazmam mümkün olmazdı. Çoğu felsefe konusunda bir altyapıya sahip değil ve Derrida da onlar için neredeyse tam bir bilinen bilinmeyen. Öğretmekten aldığım keyfin esas kaynağı da, hiç bilmedikleri bu sulara benimle birlikte yelken açma konusunda gösterdikleri bu cesaretleri. Ben de onlara bu coşkulu katılımları, ilgileri ve elbette verdikleri fikirler için teşekkür etmek istiyorum.

Bu kitapta yer alan bölümlerin taslaklarını derslerde veya seminerlerde Derrida konusunda derin bilgi sahibi olan pek çok kişi okudu veya dinledi ve ben de özellikle Geoffrey Bennington, John Cottingham, Robert Eaglestone, Marian Hobson, Peggy Kamuf, Oisín Keohane, Stephen Mulhall, Antonia Pont, Jack Reynolds, Nicholas Royle ve Henry Staten'e tartışma ve yorumları için minnettarım. Ayrıca, ilk taslağı okuyarak sayısız hatanın ve yanlış ifadenin önüne geçen yayınevi düzeltmenlerine de teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, Oxford University Press editörlerinden Emma Marchant ve Peter Momtchiloff'a da çok teşekkür

ederim; eğer onların rehberliği olmasaydı, şimdi herhangi bir yerde olabilecek bu gemiyi sağ salim geri getirmem mümkün olmazdı.

Simon Glendinning
Londra, 2011

I. Bölüm

BİR DERRIDA TASVİRİ

Mantığın çağrısına kim daha içten yaklaşır, kim onu can kulağıyla dinler (...) ondan gelenleri sorgulayan ve sunduğu tüm olasılıkları derinlemesine düşünen biri mi, yoksa, mantığın mantığına dair en ufak bir soru bile duymak istemeyen biri mi?

Jacques Derrida

Felsefi bir akım olan yapıbozumun babası Jacques Derrida, ailesinin Cezayir yakınlarındaki, küçük ama canlı bir kasaba olan El-Biar'daki sayfiye evinde... İşte, burada biraz duralım.

Filozofumuzun yaşamına dair bu geleneksel başlangıca daha sonra dönebiliriz ki bu başlangıç olmasaydı eğer, anlatacaklarımızın da hiçbiri olmazdı. Kaldı ki, bu kitabın konusu olan filozof da, yapıtın ardındaki yaratıcı güç olarak görülen yazarın şahsını irdeleyen bir giriş yapmamızdan çok, sadede gelmemizi tercih ederdi.

İsimler ve 'kanlı canlı varlıkların gerçek yaşamları' söz konusu olduğunda oldukça temkinli davranan birinin, zamanının büyük bir bölümünü Platon, Aritoteles, Augustinus, Montaigne, Descartes, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, Levinas gibi felsefe tarihinden gelen kişiliklerin çalışmalarını okuyarak ve tartışarak geçirmiş olması, ironik bulunabilir elbette. Derrida'nın kendi düşünsel sürecinde, "falanca ve filanca-nın metni"ni sıklıkla hem bir çıkış noktası, hem de bir sıçrama tahtası olarak kullandığını biliyoruz. Kimilerine göre, bu, felsefe alanında yaygın bir eğilimin karakteristiklerinden: "Kıta Felsefesi"nin, analitik felsefenin yaptığı gibi problemlerle uğraşmak yerine, daha çok, belirli kişiliklere eğildiği düşünülür. "Derrida'nın metinleri"nde bu yoruma getirilen sorgulayıcı yaklaşımı görmek için çok fazla derine inmeniz gerekmez. Sözgelimi, ilk ve en önemli çalışmalarından *Gramatoloji*'de, Derrida, "yazarların adı"na ya da bu adlarla özdeşleşmiş "öğretileri"ne (Platonculuk, Kartezyencilik, Rousseauculuk vs.) atfettiği "değer göstergesi" üzerine vurgu yapar. Buradaki mesele, ona göre, yazarların adlarının, metafizik tarihi içinde tarihsel dönemeçlerin veya yapıların ya "kökeni" ya da "nedeni" oldukları kanısı veya bu yapıların salt *sonucu* olarak görülmesi gibi naif bir yanılgıdır. Öte yandan, mercek altına aldığı tarihsel felsefi metinlerin bizzat bu yanılgı içinde geliştirildiği düşünüldüğünde, çözümlemek çok daha güç olabiliyor. İşte, Derrida'nın da asıl sorgulamak istediği, önde gelen yazarların ya da akımların ortaya serdikleri ile belirleyici tarihsel yapılar arasındaki karşıtlıktır; ki bu da başlıbaşına metafiziksel bir problem.

Derrida'nın bu soruna yaklaşımını ilerleyen bölümlerde irdeleyeceğiz; ayrıca, sorguladığı bir diğer olgu olan kavramsallık üzerine nasıl etkin bir çalışma yürüttüğüne bakacağız. Öncelikle "Derrida'nın metni" deyişinin sanıldığından daha karmaşık bir anlama sahip olduğunu belirtmem gerek: Bu tümcenin derinlerinde, bir metnin, bir akımın ya da tarihsel bir formasyonun yaratıcı kökeninin yazar olduğu ifadesi yatar.

Elbette, bu yaklaşımı göz ardı edilemez ve etmemeliyiz de; kaldı ki, bundan daha makul bir düşünce de olamaz herhalde. Ancak, bu yaklaşımdan verim almak istiyorsak, bir parça naif olmayı da kabul etmek şart. Örneğin, şu anlatılanları sorgusuz sualsiz kabul etmemiz gerekir: Derrida, felsefi bir akım olan yapıbozumun babasıdır ve belli bir yer ve zamanda dünyaya gelmiştir. Ancak, bir yandan şuna da hazırlıklı olmalıyız: "Derrida'nın metni" bize alışkanlıklarımız nedeniyle anladığımızı düşündüğümüz kavramlardan çok da emin olmamamız gerektiğini öğretir.

Özetle, Jacques Derrida'nın yaşamöyküsünü anlatmaya kalkıştığınızda, çalışmanızın nesnesi haline getirdiğiniz bu kişinin yaşamöyküsü kabilinden çok sayıdaki görüşünü de hesaba katmanız gerekir. Derrida, başta filozoflar olmak üzere, salt bir insanın gündelik yaşamını nasıl geçirdiğini öğrenerek, "falanca ya da filancanın metni"ne bir açıklama getirebilme düşüncesinin pek geçer yönü olmadığını ısrarla vurgulamış biri.

Derrida elbette kanlı canlı bir varlıktı. Gerçek yaşamda onunla karşılaşmamış olsanız bile, internette pek çok fotoğrafını görebilirsiniz; hatta bu bölümün sonunda daha sonra üzerine birkaç şey söyleyeceğim hoş bir fotoğrafını

bulabilirsiniz. Şimdi ise ben bu fotoğraflardan bazılarına baktığınızı varsayacağım. Baktığınız şey, en nihayetinde, artık hayatta olmayan bir insanın imgesi – bir insanın artık geride kalmış bir "şimdisi"nin görsel kaydı (ve sizin "şimdi"niz şimdi nasıl bir "şimdi" olursa olsun bundan emin olabilirim). Günümüzde bu tür imgeler neredeyse bir dakika içinde bir yerden bir yere gönderilebiliyor olmasına karşın, yalnızca bir anlığına baktığınız gerçeklikteki bu *olasılık* (şu an fotoğrafına baktığınız kişinin *aslında* ölmüş biri olma olasılığı) fotoğrafı çekilmiş veya çekilecek olan her insan için geçerli. Ve bu olasılık her daim dokunaklı ve edebi bir yön de barındırıyor. Filozof Cora Diamond, bu yönü, Ted Hughes'un *Six Young Men* şiiri üzerine yazdığı düşüncelerinde şöyle yansıtmış:

> Şiirdeki anlatıcı, samimi bir biçimde poz vermiş ve hepsi de gülümseyen altı genç adamın olduğu bir fotoğrafa bakar... Bir tanesi mahcup bakışlarıyla, bir tanesi ağzında çiğnediği bir çalı parçasıyla ve biri de "komik bir havalı görünme çabası"yla poz vermiş bu adamların hepsi de hayat dolu görünürler. Oysa, fotoğrafın çekilmesinden altı ay sonra hepsi ölmüş olacaktı.

Bir diğer filozof, John McDowell, Diamond'un bu anlatımla akla getirdiği "sarsılma duygusu" için, ölümün ille de genç yaşta ve aniden gelmesi gerekmediğini, bu genç adamların uzun ve dolu bir yaşam geçirdikten sonra ölseler bile, yine aynı duygunun hissedilebileceğini öne sürmüştü. Sanırım Derrida buna bir ekleme yapmak isterdi: Aslında, sarsılmamız için gerçekten ölmeleri bile gerekmez. Bir ki-

şinin ölme *olasılığı*, sizin şu andan sonra ölmüş birinin fotoğrafına bakacağınızdan emin olma olasılığım, kanlı canlı bir varlığın "tamamen yitmiş" olma olasılığı, her bir resme, fotoğrafa ve yaşamın yakalanan her anına baktığınızda peşinizi asla bırakmayacak bir duygu.

Bu da demek oluyor ki, bir eserin yaratıcı kökeni olarak görülen yazar figürü için naif bir kaygı taşıyoruz. Bir de, yaşayan bir insan ya da canlının fotoğrafına baktığımızda kapıldığımız o "ölüm etkisi" var. Bu bölümün sonunda orta yaşlarında çekilmiş bir fotoğrafıyla karşınıza çıkacak olan Derrida, bu her iki kaygıyı da oldukça ciddiye alan bir adamdı. Öte yandan, Jacques Derrida'nın fotoğraflarında bir üçüncü mesele daha var: Salt fotoğraflarına bakarak anlamak pek mümkün olmasa da, Derrida, dış görünümüyle pek barışık biri değildi ve genellikle kendi fotoğraflarını görmekten pek hoşlanmazdı. Oysa, bu endişe kulağa garip geliyor; çünkü resimde gördüğümüz adam oldukça hoş biri – en azından bir filozof için alışılmadık bir cazibesi olduğu söylenebilir. Üstelik, gıpgıcır gömlekleri ve iyi kesim takım elbiseleriyle, Derrida, çok da şık giyinen biriydi. Etkileyici kahverengi gözleri, esmer teni ve bu özelliklerini daha da vurgulayan gri saçlarıyla, Derrida, bulunduğu her ortamda dikkatleri çekebilecek bir görünüşe sahipti.

Derrida belki de bu hoş görünümünün aslında farkındaydı ve belki de onu rahatsız eden bu farkındalıktı. Her koşulda, Derrida dış görünüşüyle ilgili asla rahat biri olamadı. Bu sıkıntısı için "narsist bir korku" demişti.

Jacques Derrida'nın bu korkusu ile fotoğraf üzerine düşüncelerini dile getirdiği bir söyleyişiyi ilginç bulacağı-

nızı düşünüyorum. Söyleşiye *Youtube*'dan ulaşabilirsiniz: http://www.youtube.com/watch?v=4RjLOxrloJ0.

Görüşmeyi yapan kişi söyleşiye başlamadan önce şu bilgiyi not düşer: Jacques Derrida 1979'a dek, yani, yapıbozumun Cezayir doğumlu babası olarak kayda değer bir ün kazanmasının üzerinden on yıl gibi bir zaman geçene dek, "görüntüsünün herhangi bir ortamda yayımlanmasına karşı katı bir tutum içinde oldu". Derrida söyleşinin devamında 1979'a dek, ki bu tarihten önce de epey ünlüydü, her ne amaçla olursa olsun hiçbir fotoğrafının yayımlanmasına kesinlikle izin vermediğini söylüyor. Gerekçesi sorulduğunda ise, ki daha önce ne olabileceğinden bahsetmiştim, yanıtlamakta epey zorlandığı görülüyor. Öncelikle, çalışmalarının ardındaki yazar figürünü fetişist bir yaklaşımdan sıyırmaya çalıştığını ve günümüz yayıncılık anlayışında pek moda olan ve kitapların arka kapaklarında görmeye alıştığımız yazar portresinin kullanımına karşı olduğunu söylüyor. Daha sonra da değineceğimiz üzere, Derrida, kendini geri çeken ve bir anlamda tecrit eden bir yazarın *metinde ifade edilen* görünümünün çok daha hakiki olduğunu düşünüyordu. Jacques Derrida işleri bu şekilde yürütmeyi tercih ediyordu. Ancak, akademik toplantılarda ve halka açık çeşitli etkinliklerde gittikçe daha çok yer alması, fotoğraflarının yayımlanmasını kaçınılmaz bir hale getirmişti. Bulunduğu ortamlar halka açıktı ve yazdıkları epey biliniyordu. Daha fazla kontrol edebilmesi mümkün değildi. O da yavaş yavaş oluruna bıraktı. Hoşuna gitsin gitmesin, fotoğrafları çıkıyordu ve en sonunda fotoğraflarının çekilmesine izin vermeye başladı. Derrida'nın yayımlanmış pek çok fotoğrafı arasından, *The Truth in Painting*

kitabının arka kapağında kullanılan fotoğrafı da bu bölümün sonunda görebilirsiniz. Ona bir bakın. Bu fotoğrafı bir kitabevinde rafları karıştırırken gördüğümü hatırlıyorum. Diğer filozofların kapak fotoğrafları arasında gördüğüm yapıbozumun Cezayirli babası ve o kitabın yazarı Jacques Derrida, tabiri caizse, *hakiki anlamıyla* müthiş havalı görünüyordu.

Söyleşide, Derrida, yazarların portre fotoğraflarının bu yaygın kullanımına karşı ileri sürdüğü kuramsal (aynı zamanda toplumsal ve politik) gerekçelerin, kendi fotoğraflarının yayımlanmasını istememesinin tek nedeni olmadığını da belirtiyor. Ardından iki gerekçe daha ekliyor: Kendi imgesine daha sonra bakma deneyiminin onda yarattığı endişe ve sıkıntı ("Onu görmekten hoşlanmıyorum. Hiç hoşlanmıyorum") ve her bir imgede saklı duran "ölüm etkisi". Fakat, ilerleyen yıllarda, Derrida, "insanların istediklerini almalarına izin vermek"te belki de "iyi bir yön" olabileceğini düşünmeye başladı. Yani, fotoğraftaki adam işleri oluruna bırakmayı öğrenmişti.

Felsefi bir akım olan yapıbozumun babası Jacques Derrida, Sefarad Yahudisi olan ailesinin Cezayir'in aynı adlı başkenti yakınlarında bulunan, küçük ama canlı bir kasaba olan El-Biar'daki sayfiye evinde, 15 Temmuz 1930'da dünyaya geldi. Amerikan filmlerine hayran olan ailesi ona Jackie Coogan'ın adından Jackie Derrida adını vermişti. Derrida, Jackie adını, daha ciddi bir akademik profil oluşturmak istediğinde, kulağa daha resmi ve daha Fransız gelen Jacques ile değiştirdi. Gençliğinde oldukça atletik biriydi ve profesyonel bir futbol oyuncusu olma arzusu vardı. Ne var ki, on sekizine geldiğinde, entelektüel



Jacques Derrida © Julio Donoso/Sygma/Corbia.

bir aktivist olan Jean-Paul Sartre'ın rolünden etkilenir ve onu kendine "model" alır. Daha sonra şöyle söyleyecektir: "O zamandan sonra hep bahtı kara ve felakete sürüklenmiş biri olarak görülmeye başlandım ki bundan asla bir şikâyetim olmadı..." Derrida o dönemde öğretmen ve edebiyatçı olma hayalleri kuruyordu. Ancak yirmili yaşlarının başında Paris'teki *Lycée Louis-le-Grand*'da yatılı bir öğrenciyken tüm ilgisi felsefeye yöneldi ve bu da tüm yaşamını yönlendirecek bir ilgi olarak hep canlı kaldı. İlk akademik makalesini 1959'da bir konferansta paylaştı ve Le Man'daki *Lycée*'de öğretmenliğe başladı. Öğretim yılının sonunda geçirdiği akut depresyona karşın, bir yandan fenomenoloji ve yapısalcılık üzerine çalışmalarını yürüttü, bir yandan da Sorbonne'da "genel mantık felsefesi" ders-

leri vermenin altından kalkabildi. Sonunda başarılı bir akademik kariyerin kapıları aralanmıştı ve Husserl üzerine *Speech and Phenomena*, denemelerinin yer aldığı *Writing and Difference* ve tam bir başyapıt olan *Gramatoloji* gibi önemli kitaplarının yayımlandığı 1967 yılı onun hayatında bir dönüm noktası oldu. 1994 yılına gelindiğinde, geniş bir kesim onu çağının en önde gelen filozofu olarak görüyordu – hatta bu çağa yapıbozum çağı desek bile yeridir. Derrida, 8 Ekim 2004'te, akşam saatlerinde pankreas kanseri nedeniyle Paris'te tedavi altında olduğu hastanede, 74 yaşında yaşama veda etti.

Hem sevilmiş, hem de yerilmiş, nefret edilmiş ve karalanmıştı.

II. Bölüm

DERRIDA'YI ANLAMADAN HAFİFE ALMAK

Cambridge

Derrida'ya felsefe dünyasından oldukça sert ve düşmanca tepkiler gelirken, sanat ve toplum bilimleri alanında tam aksine olumlu tepkiler almasını açıklamak bir yana, ifade edebilmek bile çok güç; ancak, bu durumun belli nedenleri var. Her şeyden önce, Derrida'nın insanın kafa karıştıran, baş döndüren bir yazın biçemi var: Çok farklı yönlere, apayrı hızlarda sapan anlatımıyla, en hazırlıklı ve en dikkatli okuru bile zorlayacak bir niteliğe sahip. Tüm bunlara rağmen şayet okur "Derrida'nın metni"ni zorlamaya devam ederse, sonunda bu metinlerde barınan düşünsel hatların ya da dizelerin metinsel bir doku yarattığının ayrımına varabilecektir. Düşüncelerinin açık seçikliğiyle övünen filozoflara gelince, onlara göre, Derrida'nın çalışmalarındaki bu belirsizlikten kaynaklanan zorluk hor görülecek bir şeydi. Sanki sırf belirsizlik yaratılmak için yazılmış gibi duruyorlardı. Buna bir de yarı ikon kırıcı bir

dilin, yani yapıbozumun dilinin eklenmesi sonucu, sanat ve toplum bilimleri araştırmacıları ve öğrencilerinden oluşan entelektüel bir kültür ortamında yüzlerce yıl boyunca benimsenmiş, değer verilmiş her şeyi yıkmakla ya da bozmakla tehdit ediyormuş gibi algılanıyordu. Derrida'ya göre ise bir metnin çözümlenmesi söz konusu olduğunda "her şey mübahtır". Bu yaklaşım, Ölü Beyaz Adamların Metinleri'ndeki (Bilirsiniz: Platon, Aristoteles, Aziz Augustinius, Montaigne, Descartes, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, Levinas vs.) "hegemonik" otoriteyle şimdiye dek dışlanmış, *meşru olmayan* metin ve kaynaklara özel bir ilgiyle yaklaşanlar için tam anlamıyla kuramsal bir dayanak noktası oluşturuyor.

Tüm bunların üstüne ya da tüm bunlarla birlikte Derrida'nın metni hassas bir noktaya da dokunuyor. İnsan, yaşamın bazı yönlerini olduğu gibi kabul eder, fakat, bir yandan da bunlar onda karmaşık duygular uyandırmaya devam eder: Mutluluk, keder, öfke, korku vs. Ne var ki, bazı meseleler çok daha içseldir. Martin Heidegger'in deyişiyle, bunlar içinde yaşadığımız dünyada olup bitenlerle ilgili değil, daha çok bu dünyadaki varoluşumuza dair meselelerdir. Muhafazakâr duyarlıkların dünyayı değiştirebilecek "politik" çabalar karşısında gösterdiği katı direnç, dünyayı anlamlandırma biçimimizle yaşamlarımızın manasına dair tartışma oluşturacak "etik" çabalar karşısında gösterilen saldırgan direnç yanında hiçbir şey değil. Gelgelelim, etik ve salt politik olan arasındaki ayrım pek de tatmin edici değil. Her koşulda Derrida'nın metni de zaten her zaman net bir ayrım getirmiyor. Tüm bunlarla asıl anlatmak istediğim şu: Onun yazdıkları yalnızca öfke

yaratmakla kalmadı, saldırganlık boyutuna varan tepkiler aldı.

Öyle ki, zamanında kimileri bu durum için "Derrida Olayı" tabirini kullanmıştı. Fakat, aslında, bu bir Cambridge Olayı idi; hatta bundan da öte bir şeydi.

Mart 1992'de, Cambridge Üniversitesi'nde düzenlenen bir toplantıda, fahri doktora, yani *doctor honoris causa* adaylıklarından biri "*non placet*" (yetersiz oy) nedeniyle reddedildi. Üniversite yönetimi bir oylama düzenlemiş, pusulalar dağıtılmış ve imzalanmıştı. Ve Mayıs ayı ortasında bir Cumartesi günü beş yüzden fazla üye imzalarıyla görüşlerini bildirmek üzere Senato Binası'nda yapılan oylamaya katıldı. Oylama gizli gerçekleştirilmişti; ancak sonuçların açıklanmasını bekleyenlerin bildiği bir şey vardı; o da hangi tarafta ve kimin yanında durduğunuzun önemli olmasıydı. Gençler, yaşlı üyelerin bakışlarını üzerlerinde hissedebiliyorlardı. Bu tam anlamıyla bir Cambridge Olayı idi. Üniversite Yönetimi'nde o gün olup bitenler, Derrida'ya fahri doktora unvanı verip vermeme tartışmasının çok daha ötesindeydi.

Derrida'nın, *doctor honoris causa* derecesine adaylığı – bu adaylığın Felsefe Fakültesi'nin *içinden* gelmemiş olmasının da oldukça sembolik bir önemi vardır– üniversitede patlak veren derin tartışmalar ve ardından çıkan patırtı nedeniyle ulusal ve uluslararası medyanın da epey ilgisini çekmişti. Bu türden dereceler siyasi figürlere verildiğinde akademinin tepki verdiği nadir de olsa görülmüştü; ama bir filozof için doğrusu görülmüş şey değildi. Peki, tüm bu yaygaranın nedeni neydi? Bir ödevleri de haberi aktarırken uzman olmayan okuyucunun anlayacağı bir dil kul-

lanmak olan gazeteciler, meseleyi yerine oturtmakta ya da sadeleştirmekte zorlanmışlardı; sadeleştirme yapılabilecek en son haberdi bu. Gelgelelim meselenin tam olarak ne olduğu konusunda ve bu düşünce deryasında yolunu bulmakta sıkıntı yaşayanlar yalnızca gazeteciler değildi. Zaten Derrida'nın adaylığına karşı çıkanların da en temel gerekçesi akademinin onayladığı, temsil ettiği ve saygı duyduğu kesinlik ve açıklık standartlarını yaptığı çalışmalarla ciddi biçimde ihlal etmiş olmasıydı.

Derrida'nın "yapıbozumculuk"u (karşıtları bu şekilde bahsediyordu) ne anlama gelirse gelsin, sanki entelektüel kültürümüzde çürümüş olan ne varsa ifşa etmek için icat edilmiş gibiydi. Hiç şüphesiz, yalnızca bu şekilde algılanmasında kendi payı da var. Burada aksaklık yaratan bizzat Derrida'nın metni idi. Oysa, göreceğimiz üzere, asıl aksaklığın kaynağı entelektüel kültürde görülen bir hata –çatlak– idi. Bu öyle bir çatlaktı ki, bu aksaklık rahatlıkla onun içinden akıp gidiyordu.

Derrida'ya fahri doktora unvanı verme düşüncesi pek çok kişiye göre fazla ileri gitmek anlamına geliyordu: Akademisyenlerin açıkça karşı çıktığı yegâne şeyi onurlandırmaktı bu. Ancak, belirtmek istediğim bir nokta var, ben burada pek çok akademisyenin ve hatta, akademisyen olsun olmasın, pek çok aydın yorumcunun Derrida'nın böylesi bir dereceyi alabilecek biri olmadığına dair güçlü yargıları olduğunu söylerken, kesinlikle onların Derrida'nın çalışmalarını yanlış, bulanık ya da temel noktalarda hatalı bulduklarını veya olağan akademik gerekçelerle karşı çıktıklarını ima etmiyorum. Hayır, onların karşı çıkışlarının esas nedeni Derrida'nın çalışmasının kendisi değildi.

Derrida'nın metni onları müthiş öfkelendirmişti; parlak ve genç beyinleri onun tekinsiz cazibesinden korumaya yönelik bir hiddetti onlarınki. Kendi kendilerini klasik mirasın neferi ilan etmiş bu kişiler için yapacağım karşılaştırma yalnızca aynı kafada olanları sinirlendirecektir: Derrida'nın çalışmalarına verilen bu saldırgan tepkiler ve düşmanlık, geçmişte Sokrates'i kadim tanrıları reddetmekle ve gençleri yozlaştırmakla suçlayarak Atina'nın demokratik mahkemelerinde yargılayan düşünce yapısının günümüzdeki tezahürü değil de nedir?

Ben de Derrida'nın "yozlaştırdığı" o gençlerden biriydim ve yoz kalmaya devam ediyorum. Dolayısıyla, benim bakış açıma göre, Cambridge'de olup bitenler (ve Derrida'nın kariyerini baltalamış pek çok başka vakada olanlar) bir akademik bütünlük ve düşünsel dürüstlük ifadesi değildi. Oradaki asıl sorun, savundukları ve temsil ettikleri akademik sorumluluk standartlarını ciddi biçimde ihlal eden ve "*non placet*" sonucunu bizzat kendileri hak eden akademisyenlerdi (Derrida daha sonra, her zamanki özenli ve aklı başında üslubuyla, fakat gerekli vurguyu sağlayacak biçimde "*bazı akademisyenler*" diye bahsedecekti onlardan).

Günümüzde Derrida karşıtı saldırgan tutumlar çok daha ileri bir düzeye varsa da, ona karşı yöneltilen eleştirel tutumun kökleri epey geriye gidiyor. Öyle ki, red oyu verenlerin yaptığı, aslında, "Derrida Olayı" ve Derrida'nın "Kıta Avrupası"yla olan bağlantısı nedeniyle eski bir İngiliz oyununu son derece abartılı bir biçimde yeniden sahnelemekti. Cambridge akademisyenlerinden Nicholas Denyer'e göre, Derrida'ya yöneltilen bu karşıt tutumun

altında şuna benzer bir durum yatıyordu: "Britanyalı entelektüeller, felsefe eğitimi görmüş kendi vatandaşları yerine," işte yine bir Fransız düşünürü alkışlıyorlardı. Denyer'in Britanya entelektüel kültüründe esas "çatlak"ı yaratan olgunun bu olduğunu düşünmesi yersiz değil; ancak, bana göre ikincil bir önemde ve daha çok aynı tutumun çağdaş *felsefe* kültürünün geneline de yansıdığı olgusuna dayanan ve Denyer'in dolaylı olarak ileri sürdüğü bir "çatlak". Çünkü durumu yalnızca bu şekilde değerlendirirseniz, karşınızdaki de size, Derrida karşıtı olan bu "Britanyalı" (daha kesin olmak gerekirse "analitikler") filozofların "Kıta Avrupası"ndan gelen meslektaşlarının çalışmalarını benzer nedenlerle daha önce de yargıladıklarını hatırlatabilir.

Cambridge'in karşıtlığı da temelde "analitik" ve "Kıta Avrupası" felsefesi arasında derin bir uçurum olduğu varsayımına dayanıyordu. Dolayısıyla, altına imzalar atılan pusulalarda yazan suçlamalar her ne kadar Derrida'nın şahsına yönelikmiş gibi görünse de (örneğin, Derrida'nın çalışmaları "insan aklını tehlikelere karşı savunmasız bırakıyor" ve "zihinsel soruşturmalara zemin sağlayan temellerin altını oyuyor") ve Derrida'nın da adı kötüye çıkmış olsa da, salt bu vakaya özel değillerdi. "Kıta Avrupası" felsefesinin kusurlarını ortaya çıkarma alışkanlıkları eskiye dayanan "analitikler", Derrida'ya da aynı suçlamalarla saldırmışlar, fakat bunu yaparken, onun çalışmalarından nedense *ne bir alıntı yapmışlar, ne de bir referans göstermişlerdi*. Şimdi, *eğer* yönelttikleri suçlamalar kanıtlanabilir nitelikte olsaydı, bu, Derrida'ya herhangi bir derece vermeye kalkışan üniversitenin de bilgeliğinin sorgulanmasına

neden olurdu. Fakat, *eğer* çalışmaları "aptalca ve saçma" ya da "ispatlanabilir kesinlik ilkesini küçümsediği için yoz" olmakla ve "budalaca sözcük oyunları yapmak ve görgüsüzce yeni kavramlar uydurmak"la itham edilirse, sözde zeki olması gereken meslektaşlarının "hataya doymayan iştahları" anlaşılır olacak ve "*non placet*" sonucu da Senato Binası'nı alkış sesleriyle inletecekti.

Ancak, *red oyu* verenlerin Derrida'dan alıntı yapmamış olmalarının da iyi bir nedeni vardı. Savunduklarını iddia ettikleri akdemisyenlik ve bilgelik standartlarının bu vakada işlerliği olmamasının da iyi bir nedeni vardı. Çünkü tüm risklerine ve zorluklarına rağmen (öyle ki, Derrida'nın metnine dair kısa ya da uzun bir metin kaleme alma düşüncesi bile insanı tedirgin etmeye yetiyordu), Derrida karşıtlarının *telaşlı tereddüt*'lerinin özünde bana göre aslında bir *yanlış anlama* yatıyordu. Derrida'nın metnini eleştiren karşıtlarının iddialarını bir parça makul kılan, onun felsefenin doğasının bir parçası olarak gördüğü, veya en azından o ana dek öyle kabul edilen alışılagelmiş düşünme motiflerini, düşünsel programları muğlaklaştıran girişimiydi. Bu yaklaşımıyla o güne dek doğru kabul edilmiş olanı inkâr ediyor izlenimi veriyordu.

Cambridge olayı, daha önce veya sonra vuku bulmuş pek çok hadiseden farklı değildi; ancak, etkileri çok geçmeden yayıldı ve yalnızca "Britanyalılar"la sınırlı kalmadı. *The Times*'a, aralarında önde gelen Amerikalı analitik filozof W.V.Q. Quine'in de bulunduğu, İngiltere dışından on dokuz analitik filozofun altına imza attığı bir mektup gönderildi. Mektup aşağı yukarı *red oyu* verenlerin ithamlarını tekrar eder nitelikteydi. Tekrar edilen bir diğer it-

ham da bilimselliğin en temel ilkelerinin ihlal edilmesiydi. Tüm bunlar dile getirilirken, ne bir alıntı, ne de bir referans verilmişti; Derrida'nın "hacimli çalışmaları"ndan tek bir sav dahi çözümlenmemiş, tek bir yorumlama bile getirilmemişti. Mektupta Derrida'dan alıntılandığı ima edilen iki cümle tırnak içine alınmıştı: Derrida'nın yazdıkları için "detaylandırılmış şaka gibi sözcük oyunlarıyla dolu" ('fallik mantık' vb.) demişlerdi. Ancak, Derrida, böyle bir ifadeyi "*asla* kullanmadığını" söylemişti. Yalan dolan şeyler icat etmekle itham ettiğiniz birinin çalışmalarından bihaber olmak aldatmak değil de nedir?

Daha önce de belirttiğim gibi, Derrida, bu tür saldırılara maruz kalan ilk "Kıta Avrupası" filozofu değildi. Yine de, Cambridge'de *doctor honoris causa* derecesi nedeniyle baş gösteren hadise, Britanyalıların (ya da anadili İngilizce olanların) adını da kendi koydukları "Kıta Avrupası Felsefesi"ne duydukları düşmanlığın tipik bir örneğiydi; ancak, Derrida'nın ne yazık ki kariyeri boyunca bu tarz saldırılar asla peşini bırakmadı. Öyle ki, ne zaman "Kıta Felsefesi" veya "postmodernizm" veya "Fransız kuramı" ya da "postyapısalcılık" üzerinden karşıt bir tartışma olsa, ya da daha muğlak kavramlar söz konusu olsa, "Derrida ve onun gibiler" veya "Derrida vd." gibi referanslar peyda oluyordu. Bu da Derrida'nın Batı medeniyetini yok etmek için yola çıkmış fitnecilerle aynı kefeye konmasına neden oluyordu. Ve nerede kötü bir şey varsa onun adı geçiyor olsa da, aslında tam bir dışlanma yaşıyordu. O en kötüsüydü. (1999'da tüm zamanların en çok abartılmış filozofu seçilmişti.) O dönemde ve hâlâ bazı çevrelerde bir çeşit Derrida-metni-etkisi söz konusuydu; onun adı ve çalışma-

ları sanki alerjik bir reaksiyona neden oluyor; Britanya, Amerika, Almanya, hatta Fransa da dahil hemen her yerdeki akademisyenlerden veya gazetecilerden en saldırgan, en düşmanca tepkileri açığa çıkarmaya yetiyordu. Derrida, *bête noire*, yalan ve boş laf taciri, körpe ve kolay etkilenen genç beyinler için büyük bir tehlike. Derrida'nın göreli, muğlak ve onanist metinleri, en "radikal" düşünürlerin izinden gitmeye eğilimli olan gençliğin kıymetli enerjisini boşa harcamaktan başka bir işe yaramazdı.

Kendi adıma diyebilirim ki, onun gibiler olarak adlandırılmaktan kesinlikle onur duyardım. Cambridge'de Derrida'nın safında olanlar için ise 1992 güzel bir yıl oldu: Üniversite yönetimi adaylığını kabul etti ve bir sonraki yıl hak ettiği dereceyi aldı.

Derrida'nın metnindeki en bariz sorunlardan biri, hiç kuşkusuz, bizzat "felsefe" üzerine söyledikleriydi. Metinlerinde belki de en çok referans aldığı Alman düşünür Martin Heidegger gibi, Derrida'nın da amacı geleneksel felsefenin sonunu getirmek değildi. O, çalışmalarında daha çok "felsefenin ardından" hiç bitmeyecek bir düşünme edimini yerleştirmeyi amaçlamıştı; bu öyle bir amaçtı ki, (kendini bir *sonu* varmışçasına konumlayan) felsefi miras vasıtasıyla, yine onun "ötesi"ne açılan kapılar aralanacaktı. Derrida'nın yazdıklarını "felsefe" olarak adlandırmamız çok yanlış değil; ne de olsa çalışmalarının çoğu, yeni bir yaklaşımla da olsa, felsefi miras içinde hareket ediyor. Ancak, bu yakıştırmanın yerine oturmadığı yerler de yok değil. Göreceğimiz üzere, Derrida'nı metinlerindeki coşkulu ruh halinin en önemli nedeni, felsefeye bir gelecek veriyor oluşu. Fakat, bu gelecek, felsefenin daha önce kendine

biçtiği türden bir gelecek değil (yani, eksiksiz bir kavramsal açıklıkla gelen büyük başarı). O nedenle, belki de en doğrusu, Ludwig Wittgenstein'ın bir zamanlar kendi eseri için yaptığı tanım: "Zamanında felsefe diye adlandırılan bir branşın mirasçılarından biri."

Derrida bir keresinde kendini oldukça açıklayıcı olacağını düşündüğüm şu sözlerle tanımlamıştı: "Benim mesleğim felsefe ve ben felsefe öğreten biriyim. Ancak, tam anlamıyla bir filozof olduğumu söyleyemem." Aslında, Derrida, hiç kimsenim "tam anlamıyla" bir filozof olamayacağını düşünüyordu; yani tüm varlığınızla bir filozof olamazdınız. Dolayısıyla, tam anlamıyla bir filozof olmadığını söylemesi, onun diğerlerinden farklı kılmaz, aksine, onlarla aynı kişi yapar. Derrida "ancak" diye devam eder ve felsefeyi meslek edinenler hakkındaki yaygın kanıyı değiştirmenin önemini vurgular. Filozoflar, kendilerinin tam anlamıyla bir filozof olduklarını düşünüyor olabilirler. Çalışmaları her anlamda ve tam anlamıyla *gereken disiplin*'e sahip olabilir. Bu bağlamda felsefenin ne olduğunu ve onu gerekli disiplin içinde nasıl icra etmeleri gerektiğini bildiklerini düşünen filozoflar Derrida ile bir ölçüde hemfikir de olabilir. Derrida ise yeteri kadar felsefi değildir. Özellikle de sağlam bir yapı ve disiplin gerektiren bir felsefi anlayış ile tam olarak örtüşmeyen çalışmaları düşünüldüğünde. Hatta bu bağlamda takip edilmesi neredeyse imkânsız bir model ortaya koyarak, tam bir disiplinsizlik örneği bile teşkil edebilir. (Böylesi bir tanımlama her ne kadar onur kırıcı olsa da, Derrida'nın bundan pek rahatsızlık duyacak biri olduğunu zannetmiyorum. Kierkegaard ve Wittgenstein gibi çalışmalarının yinelenmesinde sorunlar çıkacağını bi-

len düşünürleri anımsatırcasına Derrida da yeni düşünceler üretme şansını insanların elinden almak istememişti.)

Derrida'nın çalışmalarına disiplinsiz oluşu uyarınca getirilen itiraz, salt üsluba yönelik bir itiraz değildi. Aksine, kişinin *felsefe yazma biçimi*, onun *doğru dürüst felsefe yapmak*'tan ne anladığı ile doğrudan ilişkilidir. Burada asıl kaygı yaratan, Derrida'nın tutumunun daha başında uygunsuz bulunması ve yeteri kadar felsefi bir felsefe üretme çabasına girmemesidir. Yanlışlık, ilerledikçe ortaya çıkan bir şey değildir. Buradaki itirazlarda en ufak bir tereddüt yoktur; zira yapıbozumun kendisi etik açıdan tartışmalıdır ve dolayısıyla güvenilir olamaz. Daha en başından hatalı olup, tam anlamıyla yanlıştır. O halde, Derrida'yı eleştirenler (sağlam ve disiplinli olanlar) bir felsefe metninin nasıl olması gerektiğini çok iyi biliyorlardı ve, o nedenle, aslında kendi yaptığı başlangıcın yerini ve anlamını bile sorgulayan bir metne oldukça sert bir tepki verdiler. Belki de bu durumu olumlamak için hiçbir metnin tam anlamıyla felsefi olamayacağını, ve felsefi bir arılık veya tam bir kavramsal berraklığa ulaşma niyetinin sorgulanabilir olduğunu düşünmek gerekir. Ki Derrida'nın metni söz konusu olduğunda sorgulanması da gerekir; çünkü, onun metninin amacı, bir zamanlar "felsefe" denen öznenin meşru mirasçısı olmaktır; ve hatta, "meşru mirasçı" gibi kavramlara veya miras yapısının bizzat kendisine bile kuşkuyla yaklaşsa da, yine de onun mirasçısı olmak ister.

Esas mesele, felsfe yazmanın bizzat kendisinin felsefi bir probleme dönüştüğü bir koşulda felsefe yazabilmektir.

Kendisiyle fotoğraf üzerine yapılan ve I. Bölüm'ün başında bahsettiğim söyleşide, Derrida, yazar figürünün öne

çıkarılmasını veya "fetişleştirilmesi"ni, ona göre yazının merkezini teşkil eden bir olguyla karşılaştırır: "Yazmak," der, "kişinin kendini geri çekmesi demektir." Aslında, bu görüşün geleneksel felsefedeki kökleri oldukça derin. Ayrıca, Derrida'nın ilk kez genç bir akademisyenken haşır neşir olduğu Edmund Husserl ile Martin Heidegger gibi Descartes felsefesinin izlerini süren düşünürler için de merkezi bir rolü vardır bu görüşün. Örneğin, Husserl "modern felsefenin tümü"nün görünümünü şu şekilde betimler:

> Modern felsefenin kaynağı Kartezyen *Meditasyonlar*'dır... Bu tarihsel önerme, her hakiki felsefi başlangıcın çıkış kaynağı meditasyondur ve bir tefekkür ile düşünseme sürecinden doğar anlamına gelir. Özerk felsefe (...) filozofun kendi varlığının sorumluluğunu kökten biçimde ve bir başına üstlenmesi ile mümkün olabilir. Kişi, ancak tecrit ve meditasyon vasıtası ile bir filozofa dönüşür ve içindeki felsefe uyanışa geçer.

Elbette, Husserl'in bu formülasyonu, yazma ediminin koşulunu fazlasıyla bireysel bir çerçeveden yorumluyor, ki bu koşul da sanki epik *ex nihilo* yaratı edimlerini çağrıştırıyor. Yine de, sanırım Husserl'in betimlediği bu bütünüyle tecrit olma durumu önemli ve genel bir doğruluk payı da taşıyor. Şöyle ki, bugün hiçbir felsefi yerindelik gözetmeyen bir yol izlemeyi tercih edenlere (Derrida'nınki gibi) ve hatta halihazırda ulaşılabilir olan klasik felsefi yazım biçimleri için Britanyalı filozof Bernard Williams gibi "kendilerini tek geçerli yolmuş gibi sunar" diyenlere göre,

felsefi mirasın yüklediği sorumluluk kaçınılmazdır. "Felsefe" denen bu öznenin bir mirasçısı olmak, bu kendini çok kudretli biçimde sunan ve orada hazır olarak bulunan veriyi edilgen bir tutumla üstlenmek anlamına asla indirgenemez. Ve mevcut egemen "kaynaklar"ı onaylayanlar bile felsefenin tek bir meşru mirasçısı olmadığı gerçeğini bilir ve bunu yapmaz, yapamaz. Dolayısıyla, burada sıkıntı yaratan, halihazırda ulaşılabilir olan baskın bir parçayı edilgen biçimde devralmak değil, ama bazı şeylerin sorgusuz sualsiz kabul edilmesidir: Önceden belirlenmiş bir yol haritasının altına "imza atmak" da denebilir buna. Kaldı ki, bana göre, bu, kişinin gerçekten yalnız kalmasına yol açar (pek çok taraftar edinmiş olsa bile).

Derrida belirli bir tecrit durumuna ulaşmak için elden geldiğince kendini geri çekmek istiyordu. Burada vurgulanan "tecrit hali", felsefenin müştereklik karakteri gibi yönlerini dışlıyor gibi görülebilir; ancak durum böyle değil. Daha ziyade, felsefe topluluğunun genel doğasında olan, tam manasıyla *etik* bir nitelik bu: Bizzat kendinden sorumlu tekilliklerden meydana gelen, ortaklık üzerinden biraraya gelmeyen bir topluluk, ve Derrida'nın tabiriyle de müşterek olmayan bir müştereklik. Dahası, yazma edimini umumiyetten –kamusal yayın için saptanmış görünürlük biçimleri ile genel medya kriterleri uyarınca belirlenmiş günümüz umumiyeti– imtina eden bir uğraş olarak görme düşüncesi, *hiçbir* biçimde, bildik Kartezyen meditasyona has, dönüşmüş, kendini "tecrit eden" veya "dünyadan uzaklaşan" bir özne bağlamında "benmerkezci bir tavır" olarak görülemez. Derrida'nın canlı varoluşun "kayıtlı mesken" karakterine dair düşüncesindeki *leitmotif*'lerden

biri de, varlığımızın "her zaman ve zaten yerleşik mesken" oluşu anlayışıdır. Tıpkı Derrida'nın bir metnin yazıldığı an şahsiliğini yitirişini vurguladığı gibi, bizler de hiç kimsenin tam anlamıyla kendine ait olmadığı bir yaşam süreriz. Heidegger'in de dediği gibi, bu dünyada var olmak, başkalarıyla birlikte var olmaktır. Kartezyen geleneğe ait öznellik, kişisellik ve ben-lik, Derrida'nın çalışmalarında sürekli sorgulanan bir anlayış olmuştur. Bu anlayışa göre, öznellik, saf içkinlik ile gündelik olmayan olarak, kendinden var olan bir bilincin içsel alanı olarak tanımlanır. Bu görüşe göre, başkalarının varlığı her zaman epistemolojik bir problemdir. Oysa, Derrida'ya göre, "kişinin kendi içsellik tasarrufu", kişinin kendini oraya yerleştirmesi, "kayıtlı bir alan"dır ve bu alanı da her zaman kişinin kendi seçmediği kültürel miras ile dil belirler. İnsanın "kendi kendi ile huzurlu olması" gibi bir mahremiyet bile, her zaman ve çoktan bir başkasının izlerini taşır. Derrida'nın çalışmalarında ayrıca başkalarıyla olan somut ilişkilere de –etik, politik veya gündelik yaşamdaki konukseverlik bağlamında– her zaman önem verildiği görülür.

Şu ana dek ifade ettiklerimizden anlaşılacağı üzere, Derrida'nın metninde, belirli adların, en başta da kendi adının öne çıkmasını engellemeye yönelik belirgin bir çaba olduğu aşikâr. Bu çabanın ardındaki düşünce, yazan kişinin yazdıklarına "tabi" olan bir varlıkmış gibi veya altına imza attığı metnin ardındaki yaratıcı dehaymış gibi algılanmasına karşı durmaktır bir bakıma. Bugünlerde yazılan kitapların birçoğunun girişinde, olası hatalar dışında, her şey için herkese duyulan minneti ifade eden uzun teşekkür bölümleri var. Ancak, göreceğimiz üzere, Derrida'nın

teşekkürleri, metinlerinin bizzat *içinde*'dir; önünde değil. Derrida'ya göre, bir başkasına bu şekilde teşekkürlerini sunmak salt kişisel bir anlam değil, ama metodolojik bir yön de barındırır. Örneğin, Gilbert Ryle'ın *The Concept of Mind* kitabını ele alalım. Bu metin özellikle Kartezyen öznelliğe karşıt bir metin olarak bilinse de, bir yönüyle metinsellik bağlamında bu öznelliği olumlar. Hiçbir dipnot veya başka yazarlardan (hatta Descartes'tan bile) alıntılara yer vermemesiyle bilinir. Aslında, diğer bir özelliği de herhangi bir teşekkür bölümüne sahip olmamasıdır. Ryle bu kitapla ilgili olarak "önceliğim içimdeki kargaşadan kurtulmaya çalışmaktı" der; başkalarına faydalı bir şeyler vermek ise "ikincildi" diye ekler. Burada şu da akla geliyor: Fransa'da, 1950'lerin sonunda düzenlenen "analitik felsefe" konulu konferansta, "yüzyıl başında Russell'ın ana hatlarını belirlediği, Wittgenstein ve başkalarının geliştirdiği program" ile "tam anlamıyla hemfikir" olup olmadığı sorusuna verdiği bir tepki de olabilir elbette. Ryle bu soru karşısında öfkelenmiş ve "*kesinlikle öyle olmadığını umuyorum*" diyerek yanıtlamıştı. Bu yanıtın içinde saklı metodolojik anlam önemli. Ryle, bir yandan tecrit edilmiş bilinç gibi Kartezyen "mitleri"ne ve tek başınalık anlayışına karşı da olsa, metinlerine bakıldığında, tam da Derrida'nın sebat gösterdiği türden, yani güçlü bir yalnızlık ve yalıtılmışlık duygusu veren bir yazar çıkıyor karşımıza: İçsel kalesinde bir başına yaşayan.

Derrida'nın metni ise bu bağlamda, ne biçem ne de içerik olarak, bir tecrit halinde olan tekil bir "özne"ye geri çekilmesiyle öne çıkmaz; ancak, yazarın görünürlüğünü, geleneksel görünürlük ve umumiyet formları dışında bir

görünürlükle ilişkilendirir. Bu düşünceye göre, iş *kendini* kendi *tekilliği* içinde anlatmaya geldiğinde, üretilen düşüncelerde kendi bağlılıklarından bir iz olması söz konusu olduğunda, "yazar, kendini daha rahat aradan çekebilir; yani, kendini öteki olarak daha iyi ifade eder ve nutuk atmaksızın ötekine çok daha etkili biçimde hitap edebilir". Jacques Derrida, kamusal olmaktan, umumi olmaktan ve bir halk aydını modeli olmaktan kaçınır. Ancak, daha sonra göreceğimiz nedenlerden ötürü, bu kaçınma, kendini güvenli ve aşılmaz bir kale içine kapatması, tekil bir varoluş içinde olduğu anlamına gelmez. Bu, daha çok, bir kavşak noktası, ötekine gösterilen bir konukseverlik noktası ve cömert bir toplanma alanıdır. "*In*" (içinde) sözcüğünün, "ikamet etmek", "bir yerde yaşamak" ve "barınmak" gibi anlamlara gelen eski Almancadaki "*innan*" sözcüğünden türediğini düşünürsek, ki İngilizce "*inn*" (konak) ile de bağlantısı olduğu aşikâr, o zaman, "Derrida'nın metni"ni de bir *being-inn* (konak halinde olmak) haline sahipmiş gibi yorumlamak mümkün olabilir. Birden çok öğecikten meydana gelen konuksever bir boğum. Ama ne boğum...

Önce siz

Metin girişlerinde yer alan teşekkür bölümlerine dair söylediklerimiz, Derrida'nın metninde sıklıkla görülen performatif boyutu tarif ediyor; yani, metnin, metne dair söylediklerine her zaman tutarlı biçimde değer veren bir tavır. Ne var ki, bu performatif tutarlık, bir yandan da Derrida'nın metnini baş döndürecek kadar çok katmanlı

bir hale getiriyor; elle tutulmasını, okunmasını ve elbette tanıtılmasını da son derece zorlaştırıyor. Ve Derrida okurları da bu okunma güçlüğünün biçemden kaynaklanan olumlu bir yön olup olmadığı konusunda ikiye ayrılmış durumda.

Bir keresinde, sempatik bir okur, Derrida'nın yazdıklarının "insanın yüzüne tokat gibi çarpan" bir etkisi olduğunu söylemişti. İşte, ben de bu kitabın giriş bölümünde Derrida'nın nasıl hassas bir sinire dokunmuş etkisi yarattığını ve çalışmalarına da bu nedenle hakaret ile dalkavukluk arasında gidip gelen yoğun tepkiler gösterildiğini, kendi deyişiyle aynı anda nasıl "*hem* dışlanmış *hem de* gözde" olabildiğini anlattığımda, kastettiğim şey tam da buydu. Tabiatı gereği kendiliğinden olan bir şeydeki gizem unsuru insanlara bir yandan çekici gelirken, bir yandan da direnç göstermelerine neden olur. Derrida'ya gösterilen tepkilerde ise bir tanesi daha ağır basıyor ve diğerini gölgeliyor. Derrida'ya karşı en çok direnç gösteren kesim, düşüncelerinin daha sindirebilir hale gelmesi için (tabii böyle bir şey mümkünse) öncelikle yeniden işlenerek daha kolay izlenebilir bir şekle sokulması gerektiğini söylüyorlar. Oysa, bu yaklaşım biçimi Derrida'yı, metnin bir anlamı olabileceğinden kuşku duyan veya tüm ifadelerin aynı olduğunu savunan ya da bir anlam çözümlemesi söz konusu olduğunda her yol geçerlidir diyen septik bir nihiliste dönüştürüyor.

Derrida'yı bu şekilde yorumlayan ve onun metinlerini araştırmak için hatırı sayılır bir zaman ve emek harcayan okurlardan biri de Gavin Kitching. Tam anlamıyla Wittgensteinvari bir direniş hattı izleyen Kitching, Derrida'nın

nispeten kolay etkilenen okurlarının pek hoşlandığı o metinsel cambazlık performanslarının, aslında bazı temel kavramsal yanılgıların sonucu olduğunu göstermeye çalışıyor. Ona göre, Derrida'nın metni bütünüyle tutarsız değil; ancak, hem kendiyle hem de yaşamımıza girerek bizimle olan iletişimini kaybetmiş dilin yörüngesine kendini kaptırmış bir halde. Kitching'in iddiasına göre, bu da Derrida'nın metnine kendine özgü bir boşluk ve aylaklık hissi katıyor. Bunun göstergelerinden biri de şu: Onun metinlerindeki bu cambazlıkları ve tuhaflıkları takip etmeye çalışırken, az önce çevremizi saran yoğun sis kayboluyor kaybolmasına ama bu kez de karşımıza çıkana "nasıl bir tepki vermemiz gerektiğini bilmiyoruz".

Bana göre, Kitching'in Derrida'nın metnini çevreleyen bu "sis perdesi" hissini anlatma çabası, farkında olmadan bu sis perdesini bir parça aralamış oluyor. Ve pek çok okurun Derrida'nın âleminden uzak durma sebebinin biraz da bu sis perdesi olduğunu düşünürsek eğer, onun metinlerine yapılacak ayrıntılı bir keşif yolculuğu için Kitching'in görüşlerinin güzel bir başlangıç noktası olduğunu da söyleyebilriz. Kitching'in yorumunu irdelediğimizde, Derrida ile Wittgenstein'ın uyumlu olduğunu düşündüğüm bir noktada buluştuklarını ortaya koyabileceğimizi, böylece Kitching ve ben dahil herkesin tekrar durup düşünmesini sağlayabileceğimizi umuyorum.

Kitching'in tartışmasının bana göre en faydalı yönü, Derrida'yı genel olarak çalışmalarının algılanışı üzerinden yansıtıyor oluşu. Kitching'e göre, Derrida'nın en merkezi kuramsal "genelleme"si şu: Tüm "dil içindeki anlamlar" doğaları gereği *muğlak*'tır ve bu nedenle de bir metnin

(yani birinin söylediği bir şeyin) anlamından asla emin olamayız. Derrida karşıtlarının o çok değer verdikleri kesinlik standartlarına son derece aykırı olan kuram tam da budur. Bir metni alımlamak, keşfetmek ve hakiki anlamını ortaya çıkarmak için üzerine fikir yürütmek gibi çabalar içine girmek, ortada anlaşılması gereken bir şey olduğu kanısına işaret eder; yani, metnin bir iddiası vardır ve bu saptanabilir, eleştirilebilir, beğenilebilir, karşı çıkılabilir türden bir yapı barındırır. Öte yandan, şayet "bir metnin anlamı" diye bir şey yoksa ve pek çok farklı biçimde yorumlanabiliyorsa, o zaman, metni bilimsel bir tutumla anlama gayreti veya ona açıklık kazandırma arzusu da seçkinlere, kaidelere ve hegemonyalara karşı duran postmodern itirazlar arasında dağılıp gidecektir. Bu durumda, herhangi bir anlamı çıkarsansa bile, bu bütünüyle öznel bir alımlama üzerine inşa edilecektir – bağımsız bir okurun kişisel yorumu veya daha karanlık bir politik çerçevede egemen güçlerin yorumu. Her halükârda, farklı janrlarda yazılmış, öne çıkan örnekleri pedagojik veya bilimsel olarak okumak –geleneksel veya eleştirel, beşeri bilimler çerçevesindeki okuma uygulamaları– temelden çürütülmüştür burada. Şayet "dildeki anlam" doğası gereği muğlak ise, meşru bir anlama ulaşabileceğimizi ummak ve buna meşruiyet kazandırma çabasına girmek de esasen bir şiddet eyleminden farksız olacaktır.

Kitching, Derridavari varsayımsal bir "genelleme"nin ne kadar belirsiz olduğunu gösterebilmek için meseleyi kuramsal veya karmaşık edebi metinlerden uzaklaştırarak daha sade bir biçimde ele almaya çalışıyor; ve metinlere, sözel hadiselere bakarak veya onları kurgulayarak aslında

her şeyin gayet açık olduğunu önümüze seriyor. Verdiği birinci örnekte, bir kimsenin bir başkasının ne demek istediğinden emin olmadığı bir durumu ele alıyor ve ikinci örnekte ise bunun aksi bir duruma –ki ona göre bu durum "daha sık" karşılaşılan bir şey; bir kişinin diğerinin ne demek istediğini "mutlak bir açıklıkla" anladığı bir duruma– bakıyor. Kitching'e göre, ikinci durumda "ortada herhangi bir anlam belirsizliği" görülmüyor ve dinleyen kişi, konuşanın ne demek istediğini "hemencecik" anlıyor.

Bu doğrultuda Kitching şu varsayıma gidiyor: Kimi örneklerde Derrida'nın genellemesiyle uyuşurken, diğer durumlar –yani pek çok durum– çelişkiye işaret ediyor. Burada Kitching'in vurgulamaya çalıştığı, aslında belirsiz olanın bizzat Derrida'nın genellemesi olduğu. Yani Derrida'nınki ne yaparsak yapalım kavranması imkânsız "rölantide çalışan bir dil formu" gibi.

Sanırım Kitching Derrida'nın genel bir "anlam belirsizliği" *gibi bir şeyi* ileri sürdüğünü varsaymakta haksız değil. Buradaki "gibi bir şey" nitelendirmesi ilginç kaçmış, zira Derrida açıkça söz konusu fenomeni karakterize etmek için kullandığı tanım olan "yayılım" ile geleneksel "çokanlamlılık"ı, yani birden çok anlama sahip olma kavramını mukayese eder. Yine de, bir ifadenin anlamının farklı bağlamlarda *her zaman* "içsel değişim"e *duyarlı* olduğu düşüncesinde, Kitching'in deyimiyle "Derrida ısrar eder".

Şimdi de Kitching'in "Derrida açıkça hatalıdır" sonucuna vardığı bir örneğe daha yakından bakalım. Bu örnek o kadar iyi ki, Derrida olsa eminim benim şimdi burada yapacağımdan çok daha etraflı bir incelemeye girişirdi.

Örneğin, benden yaşça büyük kadın bir meslektaşım için bir kapıyı tutuyor ve "önce siz" diyorum. O önümde, ben arkada kapıdan geçtik. Ama bana şöyle bir şey de söylemedi: "Önce ben mi? Çok şaşırdım doğrusu. Kimse yıllardır benden sonra değildi." Ne demek istediğimi elbette anlamasına anlamıştı ama durum farklı da olabilirdi. Mesela o tarz bir cevap verseydi bu gayet yerinde, esprili hatta flörtöz bir durum da yaratabilirdi. Ancak, bir yandan da böyle bir şey pek olası değil. Böylesi bir cevap kesinlikle esprili olurdu, çünkü tıpkı benim gibi o da "önce siz" dendiğinde buradaki bağlamın sözü söyleyen kişiden önce kapıdan geçmek için bir davet olduğunu bilirdi. Yani, burada hiçbir belirsizlik yok aslında. Dolayısıyla, bu vaka "eylem bağlamında" tam bir açıklığa kavuşturulmuş oluyor. Yani, Derrida burada kesinlikle hatalı.

Bu rahatlıkla genellenebilir bir örnek. Bu harika kısa metin "önce siz" her gün karşılaşılan bir makine ve Kitching de onun nasıl çalıştığını gayet iyi çözmüş. Özellikle de hem kendisi hem de yaşça büyük kadın meslektaşı, bu kısa cümlenin "sözü söyleyen kişiden önce kapıdan geçmek için bir davet" olduğunu biliyor. Dahası, "eylem bağlamı"nda bunun tam olarak nasıl kullanıldığını da görüyoruz. Kitching bu küçük makineyi öyle iyi tanıyor ki, "ben sizden sonra geçeceğim"in kısaltması olmasının yanı sıra, espritüel bir biçimde alımlanabileceğini de görüyor. Ve, hiç şüphesiz, Kitching benzer bir sese sahip bir makinenin –hatta işitme yoluyla ayırt edilemeyecek kadar benzer– farklı biçimde çalıştığı bir içerik de yaratabilirdi. Örneğin, farklı bir senaryoda bu iki kişi de çok yaşlı olsa ve

birinin ağzından çıkanı diğeri "onca ziz" diye algılasa durum değişebilirdi. Ancak, Kitching buna hayır diyor. Kurguladığı "eylem bağlamı"nda küçük makine "sözü söyleyen kişiden önce kapıdan geçmek için bir davet" olarak işlev görüyor. Bu işlevi başka makineler de görebilirdi. Örneğin, "Önce siz geçin" veya "Kapıdan benden önce geçin" ya da "Sizi benden önce kapıdan geçmeye davet ediyorum" da diyebilirdi. Ama burada daha zarif olan "önce siz" kalıbını kullandı ve hiç de yanlış anlaşılmadı: "Ne demek istediğimi hemencecik anlamıştı." O zaman, "Derrida açıkça hatalı", öyle mi?

Hayır, bence durum böyle değil. Bana göre, Kitching'in örneği, "bir tümcenin anlaşılmasında" onun *nasıl kullanıldığını bilmek* düşüncesine bağlı, *Kitching'e özgü bir kavramsallık* barındırıyor. Bu bağlamda, Kitching'e göre, "önce siz" demenin anlamı, "sözü söyleyen kişiden önce kapıdan geçmek için bir davet"ten başka bir şey *olamaz*. Hemencecik anlaşılmasının nedeni de işte bu. Bu cümleden başka bir şey *çıkarmak* mümkün değil. Ve bana kalırsa Derrida'nın "yayılım" kavramını olumlaması –ki bu kavram, sözcüğün kendisinden de anlaşıldığı gibi, "anlambirimcik"in bir anlam birliği içinde dağılmasını ifade eder– bu yoruma karşı çıkar. Derrida şunu demek ister: Orada *her zaman anlaşılacak başka bir şey* vardır. Ve bu farklı anlama ulaşmak ise, "cümlenin nasıl kullanıldığını bilmek" konusunda uzmanlığa indirgenemeyecek bir hassasiyet gerektirir. En başta da, o cümledeki işlevsel yön verili olsa bile, verili olmayana, yani onun aslında *ne ile ilgili* olduğuna dair bir hassasiyettir bu. Peki, bunu Kitching'in örneği üzerinden doğrulamak mümkün mü? Burada gerçekten de "cümle-

nin nasıl kullanıldığını bilmek", başka bir anlamı olmaması için yeterli mi?

Aşağıdaki cümleyi düşünürsek, Derrida'nın "yayılım" kavramını ileri sürerek neyi göstermek istediğini anlamamıza yardımcı olur kanısındayım:

> Kendinden yaşça büyük bir kadın meslektaşı için kapıyı tuttu ve, "Önce siz," dedi.

Bu cümleyi gerçekten anlıyor muyum? Mesela, eğer bize Kitching'in bu anlatım içinde hitap ettiği kadının sevimsiz bir erkek düşmanı olduğu söylenmiş olsaydı, bu cümleye farklı bir anlam yüklemem pekâlâ mümkün olurdu. Ya da kulağıma daha demin bir toplantı esnasında kadının Kitching'i herkesin önünde eleştirdiği çalınsa, yine farklı anlamlar çıkarabilirdim. Veyahut belki de bu yaşça büyük kadın meslektaş aslında Kitching'in bir fantezisi ya da tam tersi. Burada bir belirsizlik yaratmak gibi bir amacım yok. Ve zaten Kitching'in anlayışına göre de herhangi bir belirsizlik yok burada. Yine de, tüm bu çeşitlemeler, *bu cümleden çıkan anlam*'ı pekâlâ değiştirebilir. Gerçekten de "önce siz" ifadesinin her koşulda farklı bir önden buyurma daveti ile değiştirilebileceğini ileri sürmek *ve hatta* kabul etmek mümkün. Burada açık veya yeteri kadar belirgin olmayan ise, muhatabın cümleyi "hemencecik anlaması". Öyle ki, bu ve diğer tüm vakalarda cümlenin işlevi verili olsa bile, cümlede henüz "okunur" olmayan bir şeyler olduğunu ve dolayısıyla da hâlâ okunacak bir şey saklı olduğunu ileri sürebiliriz. Bu saptamayı biraz daha kuvvetlendirmek için, Kitching'in kurgusuna kısa bir ekleme yapalım:

> Kendinden yaşça büyük bir kadın meslektaşı için kapıyı tuttu ve, "Önce siz," dedi. Bunu söyledikten sonra, tıpkı dün de olduğu gibi, onu oracıkta bırakıp gitti.

Şimdi, "önce siz" dedikten sonra kadının [Kitching'in] ona ne söylendiğini hemen anladığından o kadar da emin değilsiniz, değil mi? Peki bir de şöyle desek:

> Kendinden yaşça büyük bir kadın meslektaşı için kapıyı tuttu ve, "Önce siz," dedi. Bunu söyledikten sonra, tıpkı dün de yaptığı gibi, onun ardından gitti.

Burada da kadının "önce siz" dendiğinde [Kitching'in] ne demek istendiğini hemen anladığını "mutlak olarak" teyit edemiyorsunuz, değil mi? Bunlar diğer pek çok seçenekten yalnızca ikisi ve gerçekten de bu küçük metin makinesini *sınırsız* bağlam içinde uygulayabilirsiniz. Ve, her durumda, ifade açısından herhangi (hesaplanabilir) bir semantik belirsizliğe başvurmadan *farklı* anlamlar çıkardığımızı söyleyebiliriz. İşte, Derrida'nın "yayılım" kavramıyla kastettiği de bu, ve yine onun açıklamasına göre, bu, dilsel yaşamın katlanılması gerken olgularından (iyi veya kötü) biri değil; öyle ki, kişi zaman zaman, kendi belirlediği dilsel bir enstrüman vasıtasıyla bu olguyu yine kendine göre kullanabilir. Buna karşın, metinsel bir formu alıp farklı (sınırsız sayıda) bir bağlam zincirine nakledebilme olanağı, Derrida'ya göre, onun metinsel bir form *oluşunun* ana esası. Bu yorumda vurgulanan, nakledilen malzemenin yepyeni ve "hemencecik anlaşılma"ya direnen yeterince tekil bir şey ifade etmeye açık olduğudur. Oysa, Kitching'e

göre, "önce siz" cümlesini kullanan biri bu sahneye daha genel bir açıdan yaklaşır ve şöyle düşünür: "Bunu söylerken kelimesi kelimesine değil, ama başka bir şey demek istediğinden eminim ve onların da bunu söylerken kelimesi kelimesine değil, ama başka bir şey demek istediklerinden eminim." Bu yorum metnin içinde aranan ve *henüz gelmemiş* hiçbir tekilliğin varlığına yer bırakmıyor.

Ve böyle yaparak da Kitching, *kendi* anlayış *kavramı* nedeniyle farklı olasılıkları da es geçmiş oluyor. Yeri gelmişken, Wittgenstein'ın da *Felsefi Soruşturmalar* kitabında cümlelerin kullanılış biçimleri üzerine düşüncelerini aktarırken Kitching'in iddiası üzerinden gittiğini ve bu yaklaşımdan kaçınmamızı öğütlediğini hatırlatmak isterim. Bu kitaptan birazdan aktaracağım bölümleri okuduğunuzda, Kitching'in örneğini Wittgenstein'ın bir başka düşünsel hattına daha önceden çekmeye başladığımı göreceksiniz. Hatta Kitching'in örneğine yaptığım eklemelerden biri Wittgenstein'dan. Ve bu ekleme, "bir cümleyi anlamanın" onun kullanımını bilmekle ilgisi olup olmadığını sorguluyor burada:

> "Bunu söyledikten sonra, onu tıpkı dün yaptığı gibi bırakıp gitti." Bu cümleyi anlıyor muyum? Yoksa onu yalnızca tüm hikâyenin gidişatı içinde duyduğum zaman mı gerektiği gibi anlıyorum? Eğer bu cümle tek başına olsaydı, o zaman ne anlama geldiğini bilemezdim. Fakat, yine de, bu cümlenin nasıl kullanıldığını biliyor olmam gerekir; onun bağlamını kendim bulabiliyor olmalıyım.
>
> (Bu sözler, çok çeşitli yönlere giden pek çok benzer hat açar.)

Bir cümleyi anlamayı, onun yerine aynı şeyi söyleyen bir başka cümle koyabilme açısından ele alırken, bir yandan da yerine bir başkasının gelemeyeceği düşüncesini de saklı tutarız. (Bir müzikal tema yerine bir başkasının konabilmesi gibi.)

O halde, "anlamak" iki farklı manaya mı geliyor? Bana kalırsa, "anlama"nın manası ve benim onu kavrayış *düşüncemi* oluşturan şey nasıl kullanıldığı. Çünkü ben "anlamak" sözcüğünü tüm bunlara uygulamak *istiyorum*.

Bir sözcüğü belli bir açıdan *duymak*. Böyle bir şeyin olabilmesi bile ne kadar tuhaf!

Bu şekilde ifade edildiğinde, bu şekilde vurgulandığında, böyle duyulduğunda bu cümle, *şu* cümlelere, resimlere ve eylemlere uzanan bir dönüşüm dizisinin ilkini oluşturur.

((Bu sözler, çok çeşitli yönlere giden pek çok benzer yol açar.))

Daha özlü olmak adına, bazı açıklamaları kısaltarak verdim. Yine de, umarım burada yer verdiklerim, Kitching'in "anlamak" sözcüğünü yalnızca bu bağlamda kullanmayı yeğlediğini göstermek açısından yeterli olacaktır.

Wittgenstein'ın da bu konuyla ilgili saptamalarını kısalttım ama *yayılım kavramını olumlayan ifadesi*'ni, yani, "bu sözler, her yöne giden pek çok benzer yol açar"ın tekrarlanışını saklı tuttum. Peki, bu alıntıda aynı cümlenin yinelenmesi neyi amaçlıyor? Acaba Wittgenstein bu cümlenin *yeri doldurulamayacak kadar* uygun olduğunu mu düşünmüş? İkinci tekrarda çift parantez kullanmasının nede-

ni ne? Bu salt bir biçem meselesi mi? Bu soruları yanıtlarını çok iyi bildiğim için ortaya atmıyorum; yanıtları bilmediğim için soruyorum. Ve özellikle Kitching'in neyin "daha yaygın" olduğuna dair indirgemeci yaklaşımına dikkat çekmemin nedeni, Wittgenstein ile aynı düşünce çizgisine ulaşmak için gösterdiği zorlu çabada kullandığı metni seçmesinde yatan sorun. Kitching, "Wittgenstein eğitimi" olarak adlandırdığı süreç içinde acaba neden defalarca Wittgenstein'ın daha sonra yazdıklarını okuduğu gerçeğini atlıyor? Kitching bu "yolculuk"u "yarı-özyaşamöyküsü" olarak tanımlıyor, ve bu da şu yolculuk meselesinde değişen yönelimleri nedeniyle, daha önce kabul etmiş olduğu "düşünce ve duygu" biçimlerinden "kaçınmasına" ve "utanmasına" yol açmak için yeterli görünüyor. Buradaki mesele kesinlikle "bir şeyin anlamını hemencecik kavramak" değil; esas sorun, Kitching'in bizzat Wittgenstein'ın metninin *anlaşılması* üzerinden geliştirdiği, değiştirdiği ve üzerinde çalıştığı bir hareket içine girmesi: Ona göre, Wittgenstein'ın metninin *anlaşılması* çoğu kez "en azından belli bir dereceye kadar (...) bir *yanlış anlama*" idi. Peki, bu yarı-özyaşamöyküsel yolculuğun, *Felsefi Soruşturmalar*'ın yazılış tarzıyla hiçbir ilgisi yok muydu? Ve eğer buna itiraz etmek üzere Kitching böylesi bir metnin son derece sıradışı olduğu için yaygın olmadığını ve başkalarının sözlerine "onu değil de bunu demek istediler" diyerek "daha yaygın" olanın anlamının "kesin" olacağını iddia ediyorsa, o zaman, "dil *içinde*, yaşam *içinde*, bağlam *içinde*" neyin "daha yaygın" olduğunu "metafiziksel" olarak yorumlamaya ("kesin" konuşma arzusu diyelim buna) eğilimli olan bizzat Kitching olacaktır.

Derrida'nın da sorguladığı, insanın dille olan gündelik ilişkisine getirilen bu "metafizik" yorumlamadır. Gerçekten de bizi şu konuda meraklandırmak ister: Karşımızdakinin *hemen* kavranan anlam bağlamı açısından yorumlanan sözlerini "daha yaygın" olarak tanımlamaya çalıştığımızda esas istediğimiz nedir? Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, Derrida, *Gramatoloji* kitabında yer alan bir çalışmasında (tabii başka yerlerde de) "nihai amaç"ını şöyle tanımlar: "Dolaysızlık", "yaklaşıklık" veya "oluş" gibi sözcüklerden ne anladığımız düşüncesinde ve belki de öncelikle onlardan ilk anda ne anlam çıkarmaktan hoşlandığımızla ilgili bir "muamma" yaratmak.

III. Bölüm

SÖZMERKEZCİ MİRASI OKUMAK

Bir önceki bölümün sonunda, Derrida'nın çığır açan çalışması *Gramatoloji*'de geçen "nihai amaç"tan söz etmiştim. Burada, Derrida'nın meselesi, daha çok, kendimizi ifade etmenin saf ve normal yollarının geçerliğini *inkâr* edip etmememizle ilgili olmaktan öte, felsefede asıl dikkate değer olanı bulmamıza yardım etmektir. Bu kitapta oluşturduğu "kuramsal matris" ile bunu başarmayı umar; felsefi mirası ve onun baskın yapı ve örüntülerini ve "dolaysızlık" "yaklaşıklık" "oluş" gibi kavramlara (ki birazdan bu kavramlara atfedilen ve eleştirmesi gereken yetersizliği göreceğiz) olan sistematik bağlılığını gösteren farklı bir okuma yaklaşımı sunar. Derrida, felsefi mirası *kendine özgü* bir biçimde ele alır ve tarihsel yapının belli kısımlarını yaratıcı ve farklı biçimlerde değerlendirir; böylelikle, kendi içindeki hareketleri eklemleyerek ona yeni bir rota çizmeye çalışır. Amaç, bu mirasa yeni bir gelecek verebilmektir aslında.

Bu noktanın altını çizmek gerek. Derrida, pek çok kişiye göre şüpheci bir nihilist, bazıları için ise dehşet uyandı-

ran biriydi. Geriye kalanlar ise Avrupa'nın felsefi mirasını radikal biçimde alaşağı edebilme potansiyeli olan ve "yapıbozum" olarak adlandırılmaya başlayan bu yeni yaklaşımı memnuniyetle karşılamıştı. Oluşan bu algılar üzerine, Derrida, yapıbozum çatısı altında gerçekleştirilen okumaların herhangi bir mirası reddetmek anlamına gelmediğini yazdıklarında açıklama ihtiyacı duymuştu:

> Yapıbozum uyguladığım her şeye karşı kendimce büyük bir sevgi de duyarım; yapıbozumcu bir yaklaşımla okumak istediklerimin tümü sevdiğim metinlerdir ki okumanın vazgeçilmez yanlarından biri de özdeşleşme itkisidir. Kanımca bu metinlerin çok uzun soluklu bir ömürleri var... Platon'un izlerinin yok olduğunu iddia etmek mümkün değil – ya da Nietzsche'nin ve Aziz Augustus'un.

Okurlar zamanla Derrida'nın metinlerinde felsefi mirası aslında "öfke"yle eleştirmediğini, bilakis onu sevdiği ve korumak istediği için, dahası ona yeni bir gelecek sunabilmek için –hatta kendi beklentisinin de ötesinde bir gelecek– konu edindiğini anlamaya başladılar.

Yine de, daha önce de değindiğimiz gibi, Derrida'nın metninin yanlış anlaşılmasının en önemli nedeni metnin kendisindeki aksaklıklardan kaynaklanıyordu. Bildik felsefi bir üniforma içine asla girmeyen çalışması, anlamak için gösterdiğimiz çabanın sınırlarını sonuna dek zorlar ve "hemencecik anlamak" gibi bir olasılığınız asla yoktur. Sonuç olarak, Roland Barthes'ın da deyimiyle, yoğun ve zaman zaman son derece rahatsız edici biçimde, *ağır bir metin* çıkarmıştı ortaya. Bu tanımlama, ister roman, ister felsefi

bir metin olsun, ustalıkla yazılmış bir metnin nasıl görünmesi gerektiğine dair alışıldık beklentiler taşıyan okurları rahatsız eden özellikler barındıran metinleri tanımlamak için kullanılır. Derrida'nın metnini okumamız için başvurabileceğimiz kaynaklar olmasına karşın, yine de, neden bahsettiğini ve tam olarak ne içerdiğini anlamak söz konusu olduğunda insanı bir yetersizlik duygusu sarması da kaçınılmaz gibidir.

Dolayısıyla, bir yandan, aslında ortaya yepyeni bir şey koymaya çalışan felsefi bir metni, farkında olmadan yanlış kavramlar (şüphecilik, görecelik, nihilizm) üzerinden yorumlama hatasına düşüyor olabiliriz. O nedenle, felsefi mirasın "yapıbozum" yöntemiyle incelenmesi sonucunda ortaya ne çıkacağına dair hemen bir karar vermememiz gerektiğine dair bir uyarıya ihtiyacımız olabilir. Felsefi bir metni anlama alışkanlıklarımız, daha iyi –en azından berbat diyemeyeceğimiz– bir Derrida okuru olmamızı engelliyor olabilir. Aslını isterseniz, Derrida'nın bu sıradışı metinlerinin dilini anlamanın yolu, bize miras kalan felsefi kaynakların bir yandan karşımıza engeller çıkardığını, bir yandan da doğru çözümlemeye giden yolda destek olduklarını kavramamızdan geçiyor. Diğer yandan, bütünüyle olmasa da okurun hedefine ulaşması o kadar da olanaksız olmayabilir. Şayet bu mirasın yeni bir arzu, yeni bir düşünce ve *henüz ulaşılmamış* bir şeyler barındırdığını bilir ve bir yandan da son derece kayda değer olduğunu kavrarsanız, yalnızca bu yaklaşımınız bile size iyi bir rehber olmaya yetecektir.

Dolayısıyla, Derrida'nın ardında bıraktığı bu olağanüstü metinsel âleme atılacak bir adımın önündeki en

büyük engel, ne yazık ki, yine o kendine özgü yapısından –bu, aslında, onun en inatçı yönü/çatlağı– kaynaklanıyor. Yine de, emin olduğum bir şey daha var: Sürekli yolunuzu kaybetmenin, "aslında ne anlama geldiği"ni kavrayamamanın ve "ne anlama geldiğini çözme arzusu"nun kendi içindeki anlamını yeniden öğrenmenin yarattığı sıkıntılar karşısında dayanıklı kalabilmek de, Derrida eğitiminden geçmenin bir parçası. Bu bölümün devamında ilk olarak ele alacağım metni irdelerken –Derrida'nın çığır açan *Gramatoloji* kitabının önsözü– okuru bekleyen tuzaklar ve yoğunluk nedeniyle elden geldiğince dikkatli bir biçimde rehberlik etmeye çalışacağım. Daha sonra ise, bu önsözün devamında gelen ilk deneysel adımların izini süreceğim: Derrida'nın '*dünya tarihini mutasyona uğratmak*'ın nasıl bir şey olduğunu gözler önüne serdiği oldukça ilginç teşebbüsü.

Geriye kalanlar için bir önsöz

Gramatoloji yaklaşık bir sayfa uzunluğunda bir önsözle başlar. Yazarın ne amaçladığını gayet sakin bir biçimde anlatması nedeniyle bu önsözün geleneksel bile olduğunu söyleyebiliriz. Yine de, bu kaideleri bozmayan önsözün bile, felsefenin önsözlere yaklaşımını sorgulayan bir yönü var. En azından Hegel okurlarına bu giriş kısmını o kadar da ciddiye almamalarını öğütlediğini düşünürsek. Önsözlerle ilgili sorun, *prae-fatio*'nun [önsöz] aslında ifade edilen olgulardan, yani, yapıtın tamamlanmasından önce değil, ama sonra kaleme alınması. Dolayısıyla, asıl metin, önsözden önce yazıldığı için esas *prae-fatio* olmalı bu durumda.

Derrida *Gramatoloji*'nin önsözünde bu mantık üzerinde pek durmamış gibi görünse de, bu kitaptan yaklaşık beş yıl sonra yayımlanan *Dissemination*'un elli sayfayı bulan önsözüyle bu konu üzerine ne kadar kafa yorduğunu anlayabiliyoruz. Üstelik, Derrida, sonrasında yaptığı bir açıklama ile, daha önce yazdığı geleneksel önsözleri de açıklayan bir önsöz getirmiştir.

> Önsözler, gelecek zaman kipiyle seslenerek ("okuyacağınız şey bu") zaten yazılmış olan bir metnin kavramsal içeriğini ve önemini bildirir; dolayısıyla, ileride bizi bekleyen metnin anlambilimsel tabiatını öncüleyen bir düzlemde okunabilirler. Olgudan sonra bir şeyler söyleme niyetine işaret eden bu bakış açısına göre, her şeye kadir gizli bir yazar (yapıtına tamamen hâkim) sahte bir şimdiki zaman kurgusuyla, ki [ana] metin daha önce yazılmıştır [geçmiş bir zamanda], okura kendi geleceğini sunar. "İşte, bunlar önce yazdığım ve sonra okuduklarım ve şimdi yazdığım da sizin daha sonra okuyacaklarınızdır. Bu önsözün barındırdıklarını kavradıktan sonra, ki henüz ana metni okumaya başlamamış bile olsanız, bir kez bu önsözü okuduğunuzda, artık ardından ne geleceğini zaten biliyor olacağınız için gerisini okumasanız da olur."

Ön-sözdeki "ön" kökü, geleceği öne çeker, ki bu gelecek de aslında yazılmış ve geçmiştir. İnsanın aklına şu soru gelebilir: Geriye kalan her şeyi, ileride tam olarak "ne geleceğini" anlatmadan geriye kalanları betimlemeyen bir önsöz yazılabilir mi? Belki de, bu, ancak geriye kalan "*eksiksiz* bir kapsam" düşüncesine önsöz yazan birinin, daha

doğrusu belli bir felsefe sistemine bağlı bir yazarın en büyük arzusudur; her zaman ve zaten direnç göstermiş olacaksa mümkün olabilir.

Dediğim gibi, *Gramatoloji* çok kısa bir önsözle başlar. Derrida burada lafı hiç dolandırmadan ne okuyacağımızı anlatır ve kitabın bir "rehber olma niyeti" taşıdığını söyler. Derrida daha sonra bu niyete bir açıklama getirmiş: Kimi metinleri (başta felsefi olmak üzere, tarih boyunca *yazı*'nın konumu çerçevesinde ürettiği düşüncelere kaynaklık eden metinler, ama bunlara daha sonra değineceğiz) "eleştirel" bir biçimde okumaya getirilen geleneksel yaklaşımların sorunsallığı bağlamında açıklar bunu ve ona göre bu sorunsallık, insanlık tarihinin "klasik" kavramlar üzerinden ele alınmasını kökten değiştirmeyi zorunlu kılar. Gerçekten de, yapılması gereken "tarihin klasik sınıflandırmalarından arınmış bir okuma biçimi" oluşturmaktır. Derrida bundan "klasik normlar"ı (örneğin, tarih araştırmalarında dönemselleştirme) terk etmemiz ya da reddetmemiz gerektiği sonucunu çıkarmasa da, yine de, belirli bir sona doğru çizgisel biçimde ilerleyerek serimlenen (belirli dönemler, evreler ya da çağlar gibi) bir tarih anlayışının son derece sorunlu olduğunu ve belirsizlikler barındırdığını göstermeye çalışır. Ne var ki, bu sorunlu tarihsel anlayış hâlâ geçerli olup "modern" zamana dek gelen tarihsel rotanın haritasını çıkarmak adına temel alınmaya devam etmektedir.

"Bugün"de neler olduğunu anlamaya çalışan pek çok kişinin aksine, Derrida, geliştirdiğimiz tarihsel anlayışın köklerinin belirli bir felsefe geleneğine ne ölçüde bağlı olduğu konusunu son derece ciddiye alır: Bu felsefe geleneğine göre, tüm insanlık tarihi, belirli bir hedefe yönelik ya

da teleolojik biçimde ilerler, yani, önce hayvani köklere dayanan ilkel ya da yaban bir evreden ideal ve tamama ermiş bir insanlığa geçilir ve en sonunda insanlığın ve elbette tarihin de sonu gelir. Derrida, Batı ölçütlerine göre gelişen tüm başlıca metafiziksel sistemlerin de bu geleneğin içinde olduğunu düşünür ve belirli bir *yazınsal* tarih yorumu vasıtasıyla bu tarih anlayışının yapılandırıldığını ileri sürer. Dolayısıyla, Derrida'nın yazının ne olduğuna dair düşünsemeleri –yeni "gramatoloji projesi"– "bugün"ü ele alış biçimimizi hâlâ derinden etkileyen klasik felsefe geleneğine temelden bir müdahale amacı taşır. Derrida'nın, klasik felsefe tarihinin dünyayı çizgisel ve teleolojik normlar üzerinden incelemesine itiraz etmesinin asıl nedeni, daha sonra da göreceğimiz üzere, felsefe adına bu derece teleolojik olmayan yeni bir başlangıç oluşturabilmektir. Bizler, yüzyıllardan beri kendimizi tipik karşıtlıklar üzerinden anlamaya çalıştık; Derrida ise bu önerdiği yeni "yazı bilimi" ile en yerleşik ve en geleneksel dönem ayrımlarının egemenliğini reddeder: "doğa ve kültür karşıtlığı, hayvan ve insan karşıtlığı vs." Kendi varlığımızı anlamlandırabilmek için kullandığımız tüm bu kavramsallık –"İnsan"daki büyük harfli "İ" anlayışı ve "İnsanlığın sonu/ereği"ni belirleme anlayışı– soruşturulmalıdır.

Bu çözümlemenin ufku inanılmaz boyutlara ulaşma gücündedir. Yine de, hatırı sayılır bir alçakgönüllülükle yumuşatılmıştır. Derrida, bir yandan modern Batı düşüncesinin temel taşlarını yerinden oynatan yenilikçi bir yol benimser ve bir yandan da "klasik normlara saygı" gösterir ama bu saygının kendini küçük düşürmekten korktuğu için olmadığını da vurgular. Fakat, Derrida'nın Batı moderni-

tesinin mirasını kurcalaması bile, bu bölümün sonunda göstereceğim üzere, kimilerine göre onu küçük düşürmüştü zaten. Bunun nedeni, çalışmalarındaki kavrayış gücümüzü kaçınılmaz biçimde aşan, dayanılması zor kavramsal çatlakların ve aksaklıkların varlığından öte, bunların ister istemez metnin içinde çoğalarak birikmesi ve bu nedenle de geriye kalanı ifade edebilecek tek makul önsözün metnin *kendisi* olmasıdır. Göreceğimiz üzere, Derrida'nın Batı modernitesini ele alışında ona rehberlik eden, "geleceğin dünyası"nı, şu an var olan ya da hemen bulunabilecek bir kavrayışa indirgemeyen açık uçlu yaklaşımıdır (örneğin, şu anki bir beklenti ya da öngörüye indirgenemeyen bir gelecek şimdisi). Geriye kalan bir "gelecek"in, "burada ve şimdi" izi sürülen soruşturmalarda nasıl *kılavuz* olabildiğini, geleneksel felsefenin rehberliğine başvurarak (örneğin, ışığın rehberliği) araştırmaya kalkışmak hiç şüphesiz problemler yaratacaktır. Derrida'ya rehberlik eden, tam anlamıyla insani bir geleceğe dair *–en sonunda* yaşamayı öğrenebildiğimiz bir gelecek– gördüğü ruhani bir ışık değil, ama İnsanlığın nihai sonuna gitmeyecek bir "rota" tayin etmeye dair dürtüsel ya da içgüdüsel bir adanmışlık, bir yemin ya da bir ant olmuştur. Onun deyimiyle, "Olmazsa olmaz bir şey varsa, o da geleceğe dair asla ve asla kesin bir yargı oluşturmamaktır". Bu düşünceyi bir alt paragrafta daha açık seçik ifade etmeye çalışacağım.

Gramatoloji iki bölümden oluşur. I. Bölüm'ün başlığı "Yazı Yazı Olmadan Önce"dir ve, daha önce de belirttiğim gibi, "kuramsal bir matris"in ana hatlarını saptar. Birbiriyle ilintili düşüncelerden meydana gelen bu şebekenin amacı, felsefe tarihine yeni bir yorumlama getirmemize imkân

sağlayacak bir vasıtayı, yani "yazının sağaltımı"nı gerekçelendirebilmektir. II. Bölüm'ün başlığı ise "Doğa, Kültür ve Yazı"dır ve onun da amacı, Rousseau'nun çalışmalarının çözümlenmesi yoluyla, geleneksel Batı düşüncesinin dünya tarihini ele alış biçimini soruşturmaktır.

I. Bölüm, "*Exergue*"* gibi gizemli bir başlığa sahip (en azından benim için öyle), iki sayfadan biraz daha uzun, kısa bir metinle başlar. Metin, Derrida'nın dediğine göre, "üçlü *exergue*" oluşturan, numaralandırılmış üç alıntıyla başlar:

1. Kim ki yazı ilmiyle aydınlanır, güneş gibi de parlayacaktır. Bir yazman (EP, s. 87).
   Ey Şamaş (güneş tanrısı), âlemin tüm toprakları senin gözlerinde sanki birer çivi yazısı gibi uzanıyor (a.g.e.).
2. Bu üç yazı biçimi, insanların biraraya gelip yaşamaya başladıkları üç dönemle neredeyse birebir örtüşüyor. Yaban topluluklar nesneleri betimlerken; barbar halklar sözcük ve cümlelere karşılık gelen simgeler kullanıyor ve uygar halklar da bir alfabeye sahip. J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des languages.*
3. Alfabetik yazı, hem kendi içinde, hem de kendi adına en zeki olandır. Hegel, *Enzyklopadie*.

İlk *exergue*, kökleri klasik antikiteden bile daha gerilere giden iki ayrı deyişten oluşuyor. Bu eski deyişleri Derrida, *L'écriture et la psychologie des peuples* (Derrida kaynağı kısa-

* Madeni paralarda ya da sikkelerde yazı bulunan taraf. Bir yapıtın girişindeki yazı, yazıt, girizgâh. (ç.n.)

ca EP olarak kullanmış) adlı bir kitaptan alıntılamış. 1965 yılına ait kitap, bu kadim sözleri ayrıntılı biçimde inceleyen iki kitaptan biri ve aynı zamanda *Gramatoloji*'nin kaleme alınışını da körüklemiş. Bu iki kadim deyiş, Derrida'nın kendi gramatolojisini (kendi "yazı bilimi"ni) öngörür bir nitelikte ve bu da onun asla hafife alınamayacak müthiş azminin nerelere vardığını tanıtlıyor. İkinci "*exergue*" ise yazının tarihine oldukça budunmerkezci [*ethnocentric*] (ki burada, Derrida, "Batılı İnsan"ı üstün gören düşünceyi olumlayan çözümlemeyi göstermek amacında) ve sesmerkezci [*phonocentric*] (burada da, Derrida, "konuşma"yı "yazı"dan üstün gören düşüncenin olumlanışını çözümlemeye çalışıyor) bir biçimde yaklaşan anlayışı temsil ediyor ve Derrida, Rousseau'nun kendi "çağ"ı ya da "dönem"inde aldığı konumu kullanarak, aynı düşüncenin günümüzdeki izlerinin devamlılığını ortaya koymaya çalışıyor. "İnsan"a özgü olduğu varsayılan ve *aklın arı düzeni*'nine ya da ideal *logos*'a ulaşma gücünü temsil ettiği düşünülen bu zekâ biçiminin tarih felsefesi içinde tekrar tekrar belirlendiğini düşünürsek, bu durumda, üçüncü "*exergue*"i oluşturan Hegel alıntısında da budunmerkezci ve sesmerkezci kavramın da aslında sözmerkezci biçimde değerlendirildiğini görebiliriz (ki Derrida'nın bu alıntıyı vermesinin nedeni de "ideal anlamlar" olarak adlandırılanların indirgenemezliklerini olumlayan çözümlemeye işaret etmek).

Derrida, bu üç alıntının ardından, bizlere, onları alıntılama gerekçesini açıklar: "Buradaki amaç dikkati çekebilmektir." Bir sonraki sayfayı çok dikkatli okumalıyız, çünkü Derrida bunları *çok* yavaş anlatmış. Bu "üçlü *exergue*"in söylediği ya da dikkat çekmeye çalıştığı şu:

a) “bir tek” *sesbilgisel* yazı kavramı ile *budunmerkezcilik* arasında bariz bir ilişki olduğunu değil,

ve

b) “yalnızca”

i) yazının fonetikleştirimesinin kendi tarihsel gerçekliğini gizlemek zorunda kaldığı bir dünyada *yazı kavramı*’nı
ii) hakikatin kökenini her daim *logos* çerçevesinde değerlendiren *metafizik tarihi*’ni
iii) *bilim kavramı*’nı sürekli kontrol altında tutan (fakat *aynı zamanda* belli bir biçimde sürekli karşı konulan) bariz bir *sözmerkezcilik* olduğunu değil,

ve

c) “sadece” yazı bilimi ya da gramatolojinin artık tüm dünyada özgürleştiğinin bir ilanı değil,

fakat bu “üçlü *exergue*” ile aynı zamanda Derrida,

d) “her şeyden öte” yazı bilimine şimdiye dek asla bu biçimde (örneğin, kapsamlı bir proje, bir yöntem açıklamasının varlığından söz edilememesi, herhangi bir sınır belirlenmemesi vs.) bir yaklaşım getirilmemesinin taşıdığı risklere de işaret eder. Şimdiye dek bunun yapılmamasının nedeni de, düşüncenin sözmerkezci kalıplarının hâkimiyetindeki bir çağdan bizi kurtarabilecek bir bilimin varlığı düşünce-

sinin bile, ancak ve ancak böylesi bir hâkimiyet altındayken bizim için "anlam" ifade edebilecek olmasıdır.

Daha önce de belirttiğim üzere, Derrida'nın kendisi de her ne kadar bu hâkimiyet çağının bir parçası olmuşsa da, bu onu, iyi ya da kötü, daha sistematik adımlar atmaktan alıkoymamış veya yeni bir gramatolojik proje bağlamında izlediği kuramsal yollardan dönmesine neden olmamıştır. Dolayısıyla, son çözümlemede ve yine kendine özgü ihtiyatlılığıyla diyebiliriz ki,

(e) "Belki de", "belki de hâlâ o yazı dediğimiz olgu üzerine sabırlı bir düşünme ve zorlu bir araştırma süreci yürütürsek", o zaman, "geleceğin dünyasına ihanet etmeyen" bir yol geliştirebiliriz, ki bu, şimdide öngöremediğimiz, her bir şimdinin tüm beklenti ve tahayyüllerini aşan, fakat bir yandan da "kendini şimdide açığa çıkaran" bir *yaklaşıklık* duygusu barındıran bir gelecek anlayışıdır.

Hiç kuşkusuz, bu gelecek dünya tahayyülü, klasik (Batılı) dünya tarihi ve insan yaşamının değerini öne çıkaran bir anlayışın içinden gelmeyecek (ve şayet Derrida haklıysa, "işaretlerin, sözcüklerin ve yazının değerleri de yeniden sorgulanacak").Yine de, şimdinin dünyasından bakarak geleceğin dünyasını, yani, "varolan bilginin sınırları ötesinde" bir dünyayı tasarlayabilmek için şunun kabul edilmesi şarttır: "Bu gelecek dünyayı (...) bu gelecekte olmuş olacakları muştulayan bir *exergue*'den henüz söz edilemez."

İşte, önsözlerin mantığıdır burada işbaşında olan. Gelgelelim, *Gramatoloji* de önsöz benzeri bir yapıt, fakat önsözünü

oluşturduğu çalışma onun önceden ön-sözü olmamış olacak. Belki de, buna rağmen, bu önsöz benzeri çalışmanın geleceğin dünyasına ihanet *etmemiş olacağını umabiliriz*. Bu, Derrida'nın da mesihçilik *yapmayan* bir anlayıştaki "mesihsel" umududur: Çünkü bu, bir son/erek tahayyül eden klasik vaadin hâkimiyetinin sonlandığı bir dünya hayal etmektir. Bu da, daha önce de bahsettiğimiz ve insanın kafasını bir parça karıştıran "rota" düşüncesinden pek farklı değil: kesinlikle "İnsanlığın ereği"ne uzanan bir "rota" değildir bu ve "bizim" adımıza bir başka antropik telosa [amaç] dönüşmemelidir. Derrida'ya göre, yapıbozum, geleceğe yönelik hareket düşüncesinin bile kökten bir yenilikle –ve bu kez teleolojik olmayan– ele alındığı bir geleceğe doğru yepyeni bir hareket çerçevesinde ilerler. Bu, İnsan adına yeni ya da bambaşka bir rota olmaktan öte, salt İnsana özgü olmayan ve gelecekte olacakların ucunu tam manasıyla açık bırakan bir rotadır. Dolayısıyla, Derrida'nın çalışmasının esas önemi henüz ortaya çıkmamıştır; çünkü onun çalışması, "bilginin kapsamı ötesinde" bir geleceğe olan inanca *dayanır*. Yine de, Derrida, yazı üzerine olan yazılarının, geriye kalan için bir önsöz olmuş olacak "bir düşünce yönteminin gezintileri" olacağına dair bahse girer.

Daha sonraki yazılarında, Derrida, Batı budunmerkezciliği *ve* budunmerkezcilik karşıtlığının *ötesi*'ne geçmenin mesihçi umudunda kodlanmış "politik" düşünce için "beklenen demokrasi" der. Gelgelelim, bu açık biçimde tanıdık gelen belirlenim bile, beklenen geleceğin "istikameti"ni net bir biçimde ortaya koyarmış gibi yapmaya çalışmıyor. Derrida'ya göre, burada "demokrasi" sözcüğünün temsil ettiği, onun başlı başına umudun içinde var olan kat-

manlardan biri olması: "Geleceğin kapılarını aralayan" bir adanmışlık ya da bağlılığı bünyesinde barındırması olgusu:

> Çünkü demokrasi henüz gelmedi; *bugünkü* duruma baktığımızda bunun onun esasıyla ilgili olduğunu görebiliriz: her daim daha mükemmel hale getirilebilir bir durumda kalacak olması dışında, vaat edilen bir zamana ait oluşu nedeniyle de her daim gelecekte gelecek bir umut olarak kalacak.

Dolayısıyla, Derrida, geleceğin dünyasına dair düşünceyi, yüzü geleceğe dönük olan ve ona rehberlik edecek bir idea ya da ideal olarak görüyor diyemeyiz. Ne var ki, kendi çalışmasının bir adanmışlık ve bağlılık ifadesi olmasını temenni ediyor; ki bu çalışma "şimdi ve burada" gerçekleştirilen bir eylem olmakla birlikte, kendini ileriye fırlatarak geleceği üreten bir girişime dönüşüyor. Dolayısıyla, "beklenen demokrasi"nin "bugünkü durumu"nda *şimdi*'de gerçekleşen temel bir imleme de –ki buna yapıbozum diyebiliriz– söz konusu. Peki, bunun anlamı ne? Hiç kuşkusuz, söylenmek istenenin "beklenen demokrasi"nin "şimdi"si gibi zamansal bir vurguyla ifade edilmesi buna yanıt vermeyi daha da zorlaştırıyor.

Buradaki esas zorluğu yaratan, şu durumu tahayyül edebilmeyi sürdürebilmek: "Şimdi ve burada" geleceğin ucunu açık bırakan bir söz, bir vaat ya da bir adanmışlığın ortasında, gelecekten geriye kalanlar kendini şu şekilde gösterir: *nihai varış noktası*'nı –tarihin sonunu– haykıran erken zafer ilanını uzak tutabilmek adına *şimdi elden gelen her şeyi yapmak*, ki bu varış noktası, herhangi bir gelecek

şimdisinde her daim prematüre kalacaktır. O halde, diyebiliriz ki, Derrida'nın herhangi bir "şimdi ve burada" ile oluşturmaya çalıştığı şey, kendi "şimdi ve burada"sının ufkunun ötesinde kalması gereken felsefi bir metin-olay'dı. Ve bu metin geriye arzulanacak hiçbir şey bırakmak istemiyor; şimdide tüketilmemeyi umuyor veya hemencecik anlaşılmak istemiyor; metin ve bu metnin okurları olan bizler, gerçekleşmek üzere kendimizden ötede bir yerde kalıyoruz.

Sondan bir önceki bölümde Derrida'da politika meselesine geri döneceğim, ama şimdilik kısaca değinerek Derrida'nın nasıl bir *virtüöz* olduğunu daha iyi anlayacağız.

Virtüözlük derken salt bir üstadın takdire şayan "uzmanlık"ından bahsetmiyorum; zira, Derridacı felsefi metin-olay virtüözlüğünün salt bir icraya indirgenemeyecek bir icra olduğunu düşünüyorum; "şimdi ve burada" olayı, basitçe "*onun* kudreti" ya da, belirli bir sınıflandırmaya tabi tutmaksızın, "*onun* icrası" olmaktan çok daha öte bir şey. Derrida'nın yaşadığı dönem içinde yayımlanan son kitabı *Rogues*'da belirttiği gibi, "ilk iş, hâkimiyet duygusundan koşulsuz bir biçimde feragat etmek olmalı".

İlginç fakat bir o kadar da mantıklı olan şu ki, burada karşımızda duran yapıyı bilinçli ve kasıtlı bir biçimde oluşturulmuş bir dilbilgisi ile ayakta tutmak imkânsız. Elbette, baştan sona her şey planlı ve kasıtlıdır ama bu başından sonuna kadar kasıtlı biçimde ilerleyen edim, öngörülemeyen ve beklenmeyen bir şeyin "oluvermesi"ni kendi içinde dışlamaz.

Bu bağlamda, her ne kadar Derrida'nın tam bir virtüöz olduğunun hakkını versem de, onun bunu yapabilecek tek

kişi olduğunu da düşünmüyorum. Mükemmel bir ifade biçimi yakalayan ya da kaleden kaleye gol atmak gibi olağanüstü bir şey gerçekleştiren hiç kimse insanüstü değildir ve böylesi hadiseleri "insan-biri"nin bir "nesne-şey"i ya da bir "olay-anı"nı gerçekleştiren kasıtlı çaba olarak açıklamak yetersiz olacaktır. Bunlar olur ve '*olay içinde*'ki etkinlik ve edilgenlik ne ayrıştırılabilir ne de salt bir performans olarak görülebilir. Her ikisi de hem kendiliğinden, hem de kasıtlıdır. Bu bir insanın "etki altında" olduğu anlamına da gelmez, ki böyle olsaydı, gerçekleşen olay, bir başka şeyin niyetini kendi *içine* almış demek olurdu; fakat, salt bir "ifade" olduğunu da söyleyemeyiz, çünkü, o zaman, gerçekleşen olay, kişinin salt kendi içindeki bir şeyi *dışarı* itmesi anlamına gelirdi. Şaşırtıcı tema yavaş yavaş kendini göstermeye başladı sanırım: Derrida'yı da şaşırtan ve onun metnine işlerlik katan bu tema, elbette, insanın virtüözlüğünün doruğa çıktığı "yazmak" ediminden başka bir şey değil.

IV. Bölüm

YAZIYA DÖNÜŞ

Derrida'nın felsefi bir tema olarak yazmaya duyduğu özel ilginin kaynağı, yazının konumuna dair duyduğu *şüphe*'dir; ona göre, bu konum, "*par excellence* felsefi hareket"in ifadesi olup Platon'un yazıyı mahkûm ettiği *Phaedros*'da bile görülebilir; dolayısıyla, kökleri "en az iki bin yıl öncesi"ne dek uzanır. Yine de, bu, onun değişmez bir kanun olduğunu göstermez ve Derrida bu *par excellence* felsefi hareket içinde bir sapma, farklı bir gelişme tespit eder, ki bu da "pek çok farklı araştırmanın" dikkatini *dil*'e yönelttiği ana denk gelir.

Günümüzde insanlar "dilbilimsel bir yaklaşım"dan söz edip duruyorlar; yani, son dönem zihinsel soruşturmalar, karşılaştıkları sorunların temel olarak dile *özgü* ya da bu sorunların çözümünün dilin doğru biçimde analizine *bağlı* olduklarını düşünüyor.

Derrida'ya göre, bu çok uzun zaman süren ve gelenek veya metafizikten kopamadığı aşikâr olan "dönemeç"i, en iç gezingesinde ve tepe noktasındayken düşündüğümüzde,

Batı'ya özgü metafizik geleneğin derin yapılanmaları da görünür olur ancak ne onları tamamlamaya, ne de aşmaya çalışır.

Peki, Derrida da bu dilbilimsel dönemecin bir parçası mı? Çalışmaları bu yönelimin adımlarından biri mi? "Dilsel deneyimi açığa çıkarma"ya yaptığı vurgu düşünüldüğünde, öyle olduğunu varsayabiliriz. Öyle ki, Derrida'nın yazıları çoğu kez ve haklı bir gerekçeyle bu yönelimin varabileceği en son nokta olarak görülür. Herhangi bir okuma ediminin "metni olduğundan farklı noktaya meşru olmaksızın taşıması"nın mümkün olmadığı iddiası ve, dahası, "metnin dışında hiçbir şey yoktur" deyişi, çalışmalarının dilbilimsel yönelimini ve hatta dilbilimsel bir idealizmin ana hatlarını belirleme girişimini tanıtlar nitelikte. Derrida'ya göre, "yazan kişi" ve "etten kemikten ibaret bu varlıkların gerçek yaşamları" olarak bakılan hiçbir şey, genellikle "falancanın metni" denebilecek, sandığımız gibi metnin "ötesinde ya da ardında" olan bir şey değildir. Aksine, ki bunda ısrar eder, bu, "gerçek hayat"ın kendisi, "saptanmış bir metinsel sistem içine kayıtlı" olan bir şeydir.

Demek ki, her şey salt dilden ibaret.

Derrida'nın kastettiği şayet *bu* ise, sıklıkla maruz kaldığı ithamlar ve karalamaları belki de hak etmiş olabilir mi ve onun suçu dili aşırı biçimde *abartmak* mı? Eğer Derrida'nın biraz yukarıda yer verdiğimiz sözleri "metinsel sistem"in aynı zamanda "dilbilimsel bir sistem" olduğunu kastetmiş olsaydı, o zaman, onu çoktan rafa kaldırmış olmamız gerekirdi. Fakat durum böyle değil ve asla da olmadı.

"Metnin dışında bir şey yoktur" gibi bir formülasyonu anlamaya çalışmadan önce, burada söz konusu olan "me-

tin" kavramının bir dil sistemi ile ilgili olmadığını, daha çok, bu ve daha sonraki bölümde de irdeleyip açıklayacağım, *yazının yapısı*'yla ilişkili bir "yazma biçimi" olduğunu kabul etmemiz gerek. Sözel dilin yazılı olana göre bir önceliği olduğuna dair geleneksel bir düşünce vardır ve belki de bu bizlere daha doğal geliyordur. Oysa, Derrida bize yepyeni bir düşünce sunar ve dile ait olduğunu düşündüğümüz her şeyin –sözcükler, tümceler, işaretler, konuşma, yazma (bildik anlamıyla), kurallar, anlamlar, gönderme vs.– ancak yazının yapısı (Derrida'nın yeni anlamıyla) çerçevesinde mümkün olduğunu, önlerinin *açıldığını* ve en nihayetinde anlamlandırıldığını söyler: "Dolayısıyla, yazı, dili *kapsar*."

Elimizdeki bu yeni kavrayış biçimiyle değerlendirdiğimizde, Derrida'nın metninin felsefede dilbilimsel ve belirgin bir dönüş olmadığını, aslında, sırf onun ötesine geçerek, konumunu belirlemeye çalıştığını anlayabiliriz. Hatta *Gramatoloji*'nin ilk bölümünün başında da vurgulandığı üzere, Derrida dilbilime yönelmeyi, yeterli ve kesin bir felsefe üretmek adına *metodolojik bir gereklilik* olarak görmez. Daha ziyade, yaşadığımız bu çağ içinde *tarihsel bir ihtiyaç* olarak tanımlar. Dahası, Derrida'ya göre, bu çağın eski kavramsallığı gitgide çürümekte ve "kendi kendini *tüketme* noktasına yaklaşmaktadır". Çeşitli alanlarda kendini gösteren *yazıbirimsel [graphematic] dönüm*'le de (yazıya dönüm) göreceğimiz üzere, şahit olduğumuz şey, Derrida'nın iddiasına göre "yazının tarihinde, yazı olarak tarihte yeni bir mutasyon"dan başka bir şey değildir:

> Her ne kadar konumuz dil etrafında dönse de, burada salt bir *dil sorunu*'ndan fazlası var. Yine de, pek çok fark-

lı tartışma ve araştırmanın odağında bulunuyor ve asla şu an olduğu kadar zihinleri meşgul etmemişti... "Dil"in sözcük olarak değer yitirmesi ve üzerimizde kurduğu hâkimiyetle birlikte laçkalaşmış bir söz dağarcığına, bayağı bir baştan çıkarma eğilimine, modaya boyun eğişe, avangard bilince, diğer bir deyişle cehalete dönüşmesi, bu etkinin kanıtlarıdır. Bir gösterge olarak "dil"in şişirilmesi, aslında göstergenin şişirilmesi, mutlak bir şişirme, şişirmenin kendisidir. Fakat bir yönü de, ya da bir gölgesi, hâlâ bir gösterge olmaya devam eder, ki bu kriz de aslında hastalığın belirtilerinden biridir. Dilin bu yönü kendine rağmen bize şunu gösterir: metafizik tarihsel çağ, önüne çıkan tüm sorunların kökeninin dilsel olduğunu artık belirlemelidir. Bu yapılmalıdır (...) çünkü (...) kendinden emin olmayı bırakan, kendini sakınmayan ve onu aşmaya başlayan sonsuz gösterilenin korumasından çıkan dil, artık kendi kendisini tehdit eder hale gelmiştir.

Gerekliliği tam olarak algılanmasa da, yaklaşık iki bin yıldır yavaş yavaş ilerleyen bir hareket, en nihayetinde dil adı altında başarıyla bir araya gelebilmiş ve bu hareket daha sonra kendini yazıya devredebilmiş ya da bu ad altında toplanabilmiş.

Gramatoloji'nin ilk sayfalarında bu tarihsel dönüşüm sarsılmaz bir inançla serimlenmiştir ve Derrida'nın metninde bu yönelimden asla taviz verilmez. Dilin ve göstergenin şişirilmesi karşısında takınılan bu sert ve hasmane tutum, "dilsel dönemeç" denen hadiseye verilen tepki önemli bir karakteristik. Bu dönemecin geniş bir alana yayılımı (ki köklerimizin tarihsel ilerleyişi doğrul-

tusunda Derrida'ya göre bu "dönemeç"ten öte "tam yol ileri"dir aslında) verimli bir felsefi gelişim olmaktan çok, bir tür kültürel yoksulluktur: açıkça ifade edilebilen nedenlerle gerekçelendirilemeyen bu hareket sağlam ve yeni bir kuramsal ilerleme olmaktan çok, "laçkalaşmış söz dağarcığı"yla, "bayağı bir baştan çıkarma"yla, "moda"yla ve her şeyden öte "cehalet"le damgalanmış bir karakteristikle kendini gösterir. Öte yandan, Derrida, tarihsel hareket içinde entelektüel kültürün pek çok alanında öne çıkarılan dilbilimsel göstergenin kendisini başlı başına bir gösterge ya da belirti olarak görür: Bu şekilde dil merkeze oturmuş olur; çünkü, onu özünde hiçbir sorun yokmuş gibi gösteren her şey, bize dilin gerçekten de olması *gerektiği* gibi *olduğunu* söyleyen her şey, yani, saf bir anlaşılabilirlik (anlam, idealite) düzeni, geleneksel olarak *ilahi söz* ya da *ilahi logos* ("sonsuz gösterilen") da denilen bir düzene ait dışsal ya da duyusal bir anlamlama sistemi artık yok olmaya başlamıştır.

Derrida'nın dilbilimsel anlamın büyüsünü bu şekilde bozma girişimini çözümleyebilmek için Nietzsche'nin malum ilanı, "Tanrı öldü" sözlerine başvurabiliriz belki de. Fakat, ben yine de Derrida'nın yazının tarihi ve elbette yazı *olarak* tarih için neler söylediğine ve belli bir "kitap"ta yer alan düşüncenin sonuna tanık olduğumuz bu zamanı nasıl sergilediğine ve Nietzsche'nin çarpıcı sloganına yeni ve sağlam bir içerik kazandırma yöntemine bakmamızın daha yararlı olduğunu düşünüyorum. Şu da var ki, yazı gibi pek de çarpıcı ve dikkat çekici olmayan bir başlık altında bu devasa örüntüyü anlamlandırma olasılığı insana tuhaf gelebilir. Ancak, Derrida'ya göre, aralarında hem sistematik hem de azımsanamayacak bağlantılar var: Bir yanda

bugün hâlâ yazı denince ne anladığımızı belirleyen gösterge kavramı, diğer yanda ise "Hıristiyan yaratılış anlayışının hâkim olduğu dönem (...) ki bunlar da Yunan kavramsallığının kaynaklarıyla uyum içindedir".

Bu bağlantıların en önemlisi, dilbilimsel göstergelerin, makul (dünyevi) bir gösterenin ve anlamsal (ideal, zihinsel, kavramsal) bir gösterilenin bileşimi olduğuna dair klasik yorumdur. Bu gösterilen her zaman "anlaşılırlığın saf yüzü" olarak yaratıcı bir tanrının ilahi *logos*'u düşüncesiyle ilişkili olmak zorunda olmasa da, yine de, akla kolaylıkla *logos*'a yüklenen genel anlam ve saf anlaşılırlığın düzeni düşüncesi gelir. Ve bu düşünceyi, "başlangıçta var olan" Tanrı'nın varlığına işaret eden ilahi *logos* fikrindeki "metafizik ve tanrıbilimsel kökleri"nden "masum bir biçimde" ayırmak mümkün olmayacaktır: Aslında, Tanrı'nın "sözü ya da sureti"nin ayrılmaz bir parçasıdır bu. Dolayısıyla, Derrida'ya göre, "gösterge ve kutsallık aynı yer ve zamanda doğmuştur. Göstergenin yaşı esasen tanrıbilimseldir". Ve böyle bir çağda *yazı*, yani saf bir anlaşılırlık olarak *logos*'un dışında varolan dünyevi veya duyusal göstergenin imgesi, onun yanında ancak daha "aşağı" olabilir.

Eğer düşünce ve araştırmanın buluştuğu noktayı dil değil de yazı işgal etmeye başlamışsa, o zaman, "İnsan"ın rotası da yeni bir çağa doğru ilerliyor diyebiliriz: Bu durumda, insan yaşamı ve tarihinin temel yapılarını, *zōon logon echon* [*logos* kapasitesi olan canlı varlık, tam karşılığı *düşünen hayvan*] gibi "Yunan kavramsallığı" veya "Hıristiyan yaratılılışçılığı"ndaki tanrısal [*theomorphic*] *ens creatum* anlayıştan farklı biçimde değerlendirmek gerekir. İnsanlık tarihinin geleneksel söylemine göre, İnsan'ın, yani düşünen

hayvanın onu bekleyen uygun sona/ereğe doğru belki de yok olmak üzere ilerleyişi çizgisel bir yolculuktur.

Öte yandan, Derrida'nın yazıyı yeniden değerlendirişinin ardında onu Greko-Hıristiyan ya da hâlâ içinde bulunduğu onto-teolojik değerlendirme sistemi üzerinden kavrama zorunluluğumuzu kaldırma çabası yatar. Derrida, ayrıca, yazının aslında her zaman gözden düşmüş ve ikincil bir konumda olmadığını da ileri sürer. Göstergeler çağında yazı, tahmin edebileceğiniz üzere, "iyi" olabileceği gibi "kötü" de olabilir. Gelgelelim, esas olarak bir yazının iyi olup olmadığını şimdiye dek belirleyen şuydu: İyi bir yazı *figüratif* ve metaforik olmalıydı ve yine doğrudan ilahi *logos*'la (özellikle "Doğa kitabı"nın "Tanrı'nın yazısı" olduğuna inanan modern öncesi düşünce) ilişkili olmalıydı, ki bu anlayışa göre *birebir* anlam, duyularla algılanan dünyada "yalnızca insana özgü" bir araç olarak *belirlenmiştir* (burada figüratif ile birebir olan arasındaki genel öncelik sırasının tersine çevrilişine dikkat): İnsan için yazı, konuşmayı destekleyen ikincil önemde bir araçtan başka bir şey değildir ve burada konuşma, çok daha uhrevi (ve "iç ses" denen bağlamda kendiliğinden *dışsal olmayan*'dır) ve doğal bir *ilk* göstergedir. Dünyevi yazı, ki hep "gösterenin göstereni" olarak tanımlanmıştır, yalnızca bir işaret, bir izdir ve saf yaşam ve ruhun düzgün gelişimiyle hiçbir ilgisi yoktur (ya da en fazla onu kirletebilir); okuryazar ve medeni insanın araştırmasını ve öğrenmesini sağlayan iyi yazıyla da bir ilgisi yoktur.

Dolayısıyla, iyi yazı her daim *anlaşılmıştır*. Anlaşılması şart olan bağlamında anlaşılmıştır: doğa ya da doğa ka-

nunlarına göre yaratılmış ya da değil, ama ezeli mevcudiyet içindeki ilk düşünce bünyesinde. Dolayısıyla, bir bütünlük içinde anlaşılmış ve bir parşömen tomarı ya da kitapla sarmalanmıştır. Kitap ideası, sonlu ya da sonsuz, göstergenin bütünlüğü ideasıdır aynı zamanda; bu göstergenin bütünlüğünün gerçek bir bütünlük olabilmesi için de, onu önceleyen bir gösterilen üzerine kurulması, onun göstergelerini ve ibarelerini denetleyebilmesi ve kendi ideası içinde ondan bağımsız kalabilmesi gerekir... Eğer metni kitaptan ayırırsam, bu durumda bambaşka âlemlere seyredecek olan kitabın parçalanması metnin yüzeyini aşındıracaktır.

Bu "kitabın sonu" motifi, kütüphanelerin kapanmaya başlayacağına dair bir öngörüden ziyade, aslında hep var olduğunu bildiğimiz bir sorunumuzun bugün "kendini *bu şekilde* gösterme biçimi"ni ortaya koyma amacı taşır. Varlığı ideal olabilecek bir *logos* veya iyi yazıya dair klasik kavrama, okült (yani gizli) ve yalnızca dünyevi ve dışsal olduğu için kötü ilan edilen yazıyı aşan, önceden var olan "tinsel âlem" kavramına –İnsan'ın ancak "tinsel" bir varlık olarak idrak edebileceği saf anlaşılırlık ilkesine dayalı düzen– günümüzde pek itibar edildiği söylenemez. "İnsan"ı anlamak için "İnsan" ve *logos*-merkezci bir düzen artık eskisi kadar sağlam değil.

Bugün kendini bu şekilde gösterme sürecinde olan şudur: Daha önce İnsan için uygun bir yaşam adına (örneğin, işaretler, izler ve "yalnızca hayvan" olarak varoluşla bağı kazara olmayan kavramlar) *dışsal* olarak belirlenmiş (ve bu nedenle onu kirletmekle tehdit eden) her şey,

aslında, bizzat bu yaşamı mümkün kılan şartlardır. Gerçekten de, şayet yazı umumi işaret ve izlerden meydana gelen oluşumları kapsayan bir şeyse, o zaman, "yazıdan önce dilsel bir gösterge yoktu" demek de yanlış olmaz. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı irdeleyeceğimiz ve Derrida'nın "yazı"ya yeni bir yaklaşım getirdiği metinde, "harf"in (ve elbette genel olarak dilin) öncesinde ve sonrasında varoluşunu olumlayışı, genelde zannedildiği gibi kötü yazıyı olumlaması anlamına gelmez; tıpkı yalnızca metaforik ötekine destek olarak görülemeyeceği gibi. Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" ilanı gibi, Derrida'nın da "kitabın parçalanışı" sözleriyle işaret ettiği dönüm noktası, acımasız bir materyalizm ve umutsuz bir nihilizm olmadığı gibi, sanılanın aksine, dini inanca yöneltilmiş "ateist bir eleştiri" de değil aslında. Daha ziyade, yaşadığımız çağ içinde zaten başlamış olan bir hareketi dile getirmek onun yaptığı. Dünyayı algılayış biçimimizi ve yaşamımızın anlamını yeniden düşünmeye davet ederek, içinde bulunduğumuz çağı anlama çabasının bir parçası. Sözmerkezci bir felsefe tarihindeki yapıbozumsal harekete yeniden dönme çağrısı.

Öte yandan, yazının hakkını teslim ettiğimiz takdirde, "metnin dışında" önceden "yazılmış" bir "hakikat"e (örneğin, sezgi ya da vahiy yoluyla yazılmış iyi bir yazı) erişme bağlamında, *eleştiri* ya da *eleştirel değerlendirme* düşüncesine içerik sağlama yolumuz kalmayacaktır. Kuşkuya yer bırakmayan böylesi bir bilişselciliğe –*bilinebilecek* bir şeyler olduğu düşüncesi anlamında– "Batılı insan" bunu böyle kabul ederek yaşadığı zaman bile asla erişilmemiştir ve erişilmeyecek de.

Hiç şüphesiz, bu, büyülü doğa ve anlaşılırlığın saf düzeni olarak *logos*'a getirilen modern ve Aydınlanmacı eleştirinin olağanüstü biçimde radikalleşmesi ve ivme kazanması anlamına gelir. Dolayısıyla, Derrida'yı en çok etkileyen yazarların neden aşkınsallığı, doğaüstücülüğü ve Batı *logos*-merkezci düşüncenin budunmerkezciliğini etkinlikle sorgulayanlar –Rousseau, Marx, Nietzsche, Freud, Saussure, Husserl, Heidegger, Levinas, J. L. Austen– olduğunu anlamak zor değil. Gerçekten de ilginç bir ekip ve üstelik bu düşünürlerin her biri yetersizliklerinden ötürü eleştirilebilir, ki Derrida da bunu yapmıştır. Ne var ki, Derrida'ya göre, bu düşünürler Greko-Hıristiyan sözmerkezcilik karşısında yeteri kadar *dobra* bir duruş sergilememişlerdir; onları esas önemli kılan, kendi içeriklerindeki onto-teolojik kökleri sorgulamış olmalarıydı.

Daha önce de belirttiğim gibi, bundan Derrida'nın köklerini basitçe "inkâr eden" biri olduğu anlamını çıkarmamalıyız. Gerçekten de bu mirasın ayrılmaz bir parçasıyız aynı zamanda ve bundan ötürü "metafiziği radikal biçimde *eleştirme*"yi samimiyetle uman varsayımsal herhangi bir atılım, sahip olduğumuz bu mirasın sunduğu kaynakları kullanmalıdır, ki başka da bir çaresi yoktur zaten: Bu mirası dışlayan bir eleştirinin sözü geçmeyecektir. Ve Derrida için de, metafiziğin radikal eleştirisi adına kullanacağı temel vasıtanın kaynağı, yazının, bu zararsız gibi görünen ve şimdiye dek felsefi önemi tartışmalı olan ya da felsefi açıdan kaçınılmaz kavram olmuştur.

Dolayısıyla, Derrida'ya göre, dilbilimsel dönemeç denen ve yakın denebilecek bir zamanda gerçekleşen bu hadise, salt bir olay (iyi ya da kötü) değildir. Aksine, ortaya

çıkan bu dilsel sorunun köklerinin Batı metafizik tarihinin kendi içindeki gelişimlerine dek uzandığını düşünür. Öte yandan, geleneksel Batı düşüncesinin onto-teolojik varsayımlarındaki belirsizlikler ve bu doğrultuda ortaya çıkan radikal eleştiriler de bu tarih içindeki hareketle kendini gösterir; aslında, Derrida için genel "aydınlanma" hareketine aittir diyebiliriz.

Sesçil yazı metafiziği içine hapsolmuş göstergeler çağını temsil eden bir "kuramsal matris" çerçevesinde, Derrida'nın kendisi de modern gösterge "dili"nin abartılışı karşısında saf tutacaktır. Ve, daha önce de belirttiğim gibi, ona göre en önemli, radikal ve ilginç olan, *dilbilimsel dönemeç*'in kendisi değil, ama tarihsel akış içinde gelişen *yazıbirimsel bir dönemeç*'in emareleridir. Şimdiye dek insanlar hep şöyle demişti: "Eylem, hareket, düşünce, düşünseme, bilinç, bilinçdışı, deneyim, etkinlik vs. için dil." Oysa, Derrida'ya göre, bugün "tüm bunlar ve daha fazlası için "yazı" demeye başladık":

> Salt görüntüsel ya da kavramsal yazının fiziksel jestlerini değil, bir yandan da onu mümkün kılan bütünlüğü ve ayrıca gösterenin yüzünün ötesindeki o gösterilenin yüzünü de tanımlayabilmek için. O halde, "yazı" için şunu diyebiliriz: Yazılı ya da değil, ve hatta sesçil düzene tamamıyla yabancı bir alan (sinematografi, koreografi dışında, resim, müzik, heykel "yazısı") üzerine kaydetmek. Ve günümüzde tüm bu alanlarda atletik ve hatta daha da belirgin olarak askeri veya siyasi bir yazı karakterinin hâkim olduğundan söz edilebilir. Tüm bunlar, salt eylemlere ikincil olarak bağlı gösterim sistemlerini değil, ama

bu eylemlerin bizatihi içeriklerini de tasvir etme görevi taşır. Bu bağlamda yazı ve *pro-gram*'dan bahseden çağdaş biyolog, canlı hücredeki bilginin en temel işlenişleriyle ilişkili olarak yapar bunu. Ve son olarak, sınırları olsun olmasın, sibernetik program kapsamına giren tüm alanlar, aynı zamanda yazının da alanıdır. Şayet sibernetik kuram yakın bir zamana dek insanı makineden ayırma işlevi gören, ve tin, yaşam, değerler, seçim, hafıza dahil, tüm metafizik kavramları kendiliğinden dışlayan bir yapıya sahipse, o zaman, kendi metafiziksel tarih karakteri meydana çıkana dek mutlaka yazı, iz, *grammè* (yazılı işaret) ya da *yazıbirim* mefhumlarını barındırmaya devam etmelidir.

İşlerin gerçekten de bu varsayıma uygun yürüdüğü bir gerçek; hatta, insan yaşamının derin yapılarını ifade etmeye kalktığımızda, "genelde söylediklerimiz"in dile-ilişkin olmaktan çok yazıya-ilişkin oluşunu bugün 1967 yılındakinden çok daha rahat görebiliriz: Günümüzde gerçekten de genellikle DNA'mıza "kodlanmış", genlerimize yazılmış, beynimizdeki izler gibi sözler dile getirme eğilimindeyiz. Metaforlar ve benzetmeler çoğu zaman biyolojik, fakat aynı zamanda makinesel. Bugün ise daha çok bilgisayarla yapılan benzetimler yaygın. Bilgisayarlar bir "program çalıştırır" ve bir kez programlandıktan sonra bunu, programı çalıştıran veya yazılı kodun ardındaki "kişi" ve inanılmaz bir hızla sıralanan 1'ler ve 0'ların ardında ya da eşlik eden bir varlık olmaksızın yaparlar.

Elbette, bu eğilimlerimize dair kuramlar henüz çok yeni ve bir bilgisayar yapmak için hâlâ kanlı canlı bir programcıya ihtiyaç olduğu ileri sürülebilir. Gelgelelim, bugün esas

olarak sorduğumuz şu: İnsan yaşamı ne kadar makineleşti; hem biyolojik hem de kültürel açıdan programlara ve makinelere ne kadar bağlıyız? Ve tüm bunlar, yaşantımızda korumak istediklerimizi gerçekten de dışlıyor mu: Sorumluluk, rastlantı, karar, beklenmeyen olaylar? Derrida'ya göre, bunun cevabı hayır. Buna tekrar döneceğiz.

Her halükârda, madem kuramlaştırma henüz çok yeni, o zaman neden "yazıbirimsel bir dönemeç" düşüncesini "dilbilimsel dönemeç"ten daha fazla ciddiye alalım ya da önemseyelim? Elbette, daha önce yazıbirimsel dönemecin metafizik tarihi üzerine yoğun etkileri olabileceğinden bahsetmiştim. Ancak, Derrida eğer bunu "gerekçelendirme girişimi"nde bulunmazsa, dilbilimsel dönemeç içinde şiddetle kınadığı "şişirme ve abartma hareketine teslim olmak"la suçlanabilir ve yazı tarihinde veya yazı olarak tarih dönemeciyle olan ilişkisi yerilebilirdi. Peki, bu nasıl gerekçelendirilebilir? Günümüzdeki pek çok gelişme adına yazıyı böylesi bir buluşma noktası kılan şey ne? Sonraki iki bölümde, Derrida'nın yazıbirimsel döneme olan ilgisinin tartışmalı gerekçesini, düşünce adına yeni bir gramatolojik açılım gelişimini şekillendiren "kuramsal matris"in esaslarını kavrayış yöntemimin ana hatlarını belirleyeceğim.

V. Bölüm

DIFFÉRANCE

İçinde bulunduğumuz şu göstergeler çağında, felsefenin daha "açık seçik" olma çabasının arkasında, *ne kastettiğimizi, diğer bir deyişle gösterenin neyi kastettiğini açıklığa kavuşturma* işini başararak zorlukların üstesinden gelme niyeti yatar. Ya da Derrida'nın izinden gidersek, *yayılımın* (II. Bölüm'de söz ettiğimiz sayısız anlam çıkarma düşüncesi) *çokanlamlılığa* (belirli sayıda farklı algılar düşüncesi) *indirgenmesi* diye de açıklanabilir. Buradaki esas mesele, geleneksel bir filozofun söyleyebileceği gibi, yazılı ya da sesli fark etmez, gösteren ya da sözcük değildir; esas olan, bir sözcüğü duyup tanımladığımız an bir çırpıda kavradığımız *anlam*'dır – *logos*. Ve burada kavradığımız şey, kökensel açıdan tek ve tanımlanabilir olmalıdır: Geleneksel bir filozofa göre, tek *olan* bir anlam, *tek* olan bir anlam olmalıdır.

Derrida'nın metni, yayılımı çokanlamlılığa indirgeme itkisine teslim olmadan, burada bahsi geçen kimlik üzerine başlı başına bir düşünme ödevidir; elbette, bu itkiye "karşıt" bir bağlamda yapar bunu. Ve bu yeni ödevle birlikte

"felsefe" adı verilmiş özneye bir vâris bulma arzusunun da değişikliğe uğradığını görürüz. Artık esas ödev, vermek istediğimiz anlamı, kendi kimliği içinde bütünüyle şeffaf tutmak, yani mükemmel bir kavramsal açıklığa ulaştırmak değildir; daha ziyade, az çok bilerek zaten her gün göğüs gerdiklerimize, yani bizzat gündelik yaşamımıza düşünseme eşliğinde göğüs germeyi öğrenmektir; Derrida'nın *différance* (a harfiyle) dediği yeni bir sözcükle formülleştireceği bir kimlik içinde gerçekleştirdiği indirgenemez (sınırsız da denebilir) bir *oyun* ile imlenmiş ve kökensel olarak "kayıtsal bir uzam", bir metin içindeki varlığımızdır bu. Yayılımı indirgeme arzusu olarak felsefe ise bu oyunu saf dışı bırakma amacı taşıyan imkânsız bir tasarı olarak çıkar karşımıza. Derrida, Aristoteles'e ait bir pasaja dair yorumunda, felsefi dil kavramı diyebileceğimiz olgunun bir özetini sunar:

> [Aristoteles'e göre] bir ad, tek bir anlamı olduğu takdirde düzgün olacaktır. Hatta tam anlamıyla ad diyebilmemiz için kesinlikle tek anlamı olmalıdır. Dilin esası, daha doğrusu *telos*'u tekanlamlılıktır. Şimdiye değin hiçbir felsefe bu Aristotelesçi ideali terk etmeye yeltenmedi. Bu ideal, felsefedir... Anlamlar arasında herhangi bir birlik vaat etmeyen türde bir çokanlamlılık söz konusu olduğunda, [felsefeye göre] dilin dışına çıkmışsınız demektir. Bu, aynı zamanda insanlığın da dışına çıkmanız anlamına gelir.

Dil adına uygunluk ile İnsan adına uygunluk anlayışı arasındaki bağıntıya daha önce de değinmiştim ve kita-

bın son bölümünde tekrar değineceğim. Yine de, insanı "konuşan varlık" (Aristotelesçi dil idealine uygun bir anlamda) ve hatta bu şekilde konuşabilen *tek* varlık olarak ayrımsama düşüncesini anlamamız açısından değinmek faydalı olacak, ki ayrıca bu düşünce Derrida'ya göre oldukça sorunludur. Dahası, bu düşünceye karşılık ortaya koyduğu dil açıklaması ile Derrida, [dili mümkün kılan koşullar] bağlamında insan ile insan-olmayan arasındaki ikili karşıtlık düşüncesini sağlam biçimde "sorgulama" imkânı sağlamıştır. Göreceğimiz üzere, bu ikilik ya da karşıtlık çerçevesindeki anlayışa karşı, bir tür biyolojik "devamlılık" olumlamasına da gitmemiştir Derrida. Aksine, insan dahil farklı canlılara ait yapıların özgül ya da ayırt edici "kökensellik"lerini hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Ne var ki, vurguladığı bir şey vardır: İnsan ile diğer hayvanlar arasında ayrım olduğu düşüncesine verilen önem (Derrida'nın göz ardı etmediği, hatta üzerinde ısrar ettiği), bu önemin nesnel değerlendirmeler sonucu olduğunu varsaymak ve bu belirgin ayrımları insan ile diğer hayvanlar arasında felsefenin hep yaptığı gibi "her zaman mutlak bir sınır olmalı" anlayışıyla yorumlamak, onları yanlış değerlendirmemize yol açar. Bu yaklaşımın çekirdeğini oluşturan düşünce, insanın "konuşabilen yegâne varlık" olmasında yatar ve bu dil becerisi de insan denen canlı ile (yalnızca ve bir tek) yaşayan diğer tüm canlılar arasında kökten bir kırılma ya da ayrışma noktasına işaret eder. Ancak, Derrida yine de bu tür bir nesnellik üzerinden insan ile diğer hayvanlar arasındaki ayrım düşüncesine biçilen öneme da karşı çıkar. Ona göre, "insan dili her ne kadar özgün görünse de, genellikle yapmaktan hoşlandığımız gibi 'kesip atmak' için

yeterli değildir". İnsanın sözde biricik ve "saygın" oluşu bir biçimde doğrulanabilse bile, dil, kökten bir ayrım sunmak için yeterli bir gösterge değildir.

Derrida'nın geleneksel Aristotelesçi –ya da basitçe felsefi diyelim– dil anlayışını sorgulama girişiminin salt onun karşıtını, yani, "çokanlamlılık dilin esası ya da *telos*'tur" düşüncesini olumlamak anlamına gelmediğini tekrar etmekte yarar var. Bu karşıtlığın karakteri şöyledir: Çokanlamlı yayılım düşüncesinden, söylediğimiz her şeyin belirsizliğini (her sözcüğün en az iki ya da daha fazla anlamı olması) olumlamak gibi bir anlam çıkaramayız; *her bir* "anlam"ın birden fazla kavranışa sahip olması bağlamında çokanlamlılığın *indirgenmesi* imkânsız olur; II. Bölüm'de buna değinmiştik.

O halde, bir ifadenin *kimliği* üzerine düşünmeye kalktığımızda, Derrida asgari bir idealleştirme ihtiyacı ve doğruluğunu, aynı ifadenin farklı bir durum ya da bağlamda *yine aynı biçimde* tanımlamayabilme olasılığını yadsımaz. Gelgelelim, bu da bizi Derrida'nın en sık değindiği izleğine götürecek: Bir ifadeyi, onun yorumsal bağlamına gösterdiğimiz duyarlık ya da hassasiyetten ötürü kavrayışımızdaki *ayrım* biçimleri, son çözümlemede, bu ifadenin tanıdığımız ve nasıl kullanacağımızı bildiğimiz *kimliği*'nden ayrıştırılamaz. Öte yandan, "bir ifadeyi kavrama"nın da iki anlamı olamaz, zira bu da çokanlamlılık olacaktır: sözgelimi, bir tanesi "nasıl kullanıldığını bilmek" (alet kullanma becerisi) iken, diğeri de "ne hakkında olduğunu bilmek" (bağlamsal duyarlık) olacaktır. Wittgenstein "kavrayış"ın her iki anlamda kullanımı (kavradığımız şeyin bir başka bağlamda da "aynı" olması ile kavradığımız şeyin diğer bağlamdakilerden "farklı" ve biricik olduğu durumlar) için, "benim

kavrayıştan *anladığım* böyle bir şeydir" der ve devamında "çünkü ben 'kavrayış' sözünün tüm bunlara uygulanması *taraftarıyım*" diyerek bu sözcükle birden fazla yöne gidilebileceğini imler.

Kavrayışın mantığını hem kimliğin hem de ayrımın oluşturduğuna dair bu düşünce, çapraşık olmakla birlikte üzerinde durmaya değer bir olgudur. Bu ve bir sonraki bölümde özellikle, Derrida'nın bu konuyla ilgili kanımca etkisi en yoğun savlarına ve tanıtlamalarına odaklanacağım. Bu görüşlerin bazıları nispeten ileri seviyede tartışmalar barındırıyor ve Derrida'nın düşünce dünyasına salt bir giriş ya da değini olmaktan öte, bu düşüncelerin oluşum temellerini açıklıyor. Yine de, bir düşünür olarak Derrida'nın yoğun saldırılara maruz kaldığını düşündüğümüzde, yazıyı sağaltma işini kademe kademe ilerleyen pek çok savla nasıl desteklediğini görmek önemli. Kanımca bu alandaki çalışmaları ilgi çekici olduğu kadar çetin de; ve ben de onun metinlerinde –yaygın görüşün aksine– kasıtlı bir belirsizlik olmadığını, titiz bir kesinlik barındığını düşünüyor ve bunu ortaya çıkarmayı amaçlıyorum.

Ayrımların ayırt edilmesi

II. Bölüm'de, *aynı* metinde barınan *farklı* kavrayışların indirgenemez çokluğu bağlamında Derrida'nın yayılım [*dissemination*] olumlamasından bahsetmiştim. Derrida, aynı kimlik içindeki ayrımlar anlayışını fazlasıyla detaylandırmıştır; Derrida bu meseleyi temalaştırmış, tanımlamış ve elden geldiğince formüle etmeye çalışmıştır. Bu konu-

nun anlaşılabilmesi için, metinlerinin çoğu, tüm gösterge biçimlerinin işleyişini ve yapısını belirlemek üzere kullandığı ve "*différance*" adını verdiği bir hareket bağlamında düşünmeye davet eder bizleri. Derrida'nın metinlerinin anlaşılmasını zorlaştıran en önemli etken de tüm kimlikleri bu hareket bağlamında düşünmeye olan adanmışlığıdır. Ya da, onun deyişiyle, "bu konuya dair düşünme edimini zorlaştıran, sıkıntıya sokan", bizlerden bu hareket bağlamında bir kavrayış çabası beklemesidir.

Hem bu düşünceyi, hem de Derrida'nın metninde gelişen *différance*-içinde-kimliğin değerini açıklamaya girişmeden önce, göstergelerin (bir göstergeyi anlamlandırırken insanın iki ayrı yetisinden birini kullanması bağlamında: duyu ve kavrayış) kimliklerine uygulanan ayrımcılığı anlayabilmemiz için Derrida'nın neden geleneksel felsefe kaynaklarının ötesine geçmeyi şart koştuğuna bir açıklama getireceğim.

İlk adımlar şunlar:

1. Duyarlığa ait olan şeyin daima mevcut duyusal verilerin algılanışı olduğunu varsayın. (Sözgelimi, "işitilebilen" bir şeyin her zaman "tek ya da birden çok sesin bileşimi ya da ses özellikli olması".)
2. Açık ve anlamlı konuşma tanım gereği işitilebilen bir şeydir.
3. Açık ve anlamlı konuşmanın olanaklı olması için, bir dil, ayırt edilebilir birtakım farklı "birimler" (ki bunlara "sesbirim" denir) içermelidir. Konuşmanın işlev kazanabilmesi, insanların farklı sesbirimlerini ayırt edebilmelerine bağlıdır.

4. İki sesbirim arasındaki *fark*'ı yaratan, ona ait olan ses ya da işitilebilir herhangi başka bir şey değildir.
5. Dolayısıyla, konuşmayı oluşturan ve onun duyulmasını sağlayan ayrım işitilemez (sözcüğün duyusal anlamı bağlamında).
6. Ancak, anlamlı bir konuşma mümkün olacaksa, iki sesbirim arasındaki ayrım mutlaka ayırt edilebilir olmalıdır.
7. Dolayısıyla, bu ayırt etme işinin duyularla yapıldığı düşüncesini reddetmek gerekir.

Tanımlanabilir bir sesbirim duyulduğunda ayırt edilen şey, yalnızca şimdide var olan bir sese *indirgenemez*. İşte, bu yüzden tartışmanın ilk önermesini kabul edemeyiz: *işitilen şey*, seslere ya da ses özelliği olan, yani tamamen şimdide var olan şeylere indirgenemez. Bu noktada, Derrida, "kimlik kendisini ancak diğer öğelerle olan ayrımsal ilişkisi bağlamında belirleyebilir ya da sınırlandırabilir" önermesini getiren yapısal dilbilimcilerin görüşüne benzer bir *ayrımsal* gösterge kavramını olumlamakta.

Az önce üzerinden geçtiğimiz adımlar, Derrida'nın "*Différance*" adlı denemesinde sesbirimlerinin ayırt edilmesine dair en uygun açıklamanın "duyusal merkezli" (yalnızca "duyulara yönelik" olması bağlamında) olduğu varsayımına karşı çıkan tartışmasında yer alıyor. Daha sonra aynı iddiasını yazı için de yineliyor. Görsel ayrımlar da "asla tam olarak gelişmiş bir ifade olarak duyumsanmaz". Kısacası, her iki durumda da dilsel göstergelerin kavranışına olanak veren ayrımların ayırt edilebilme edimi "duyusaldır".

Derrida bu cümlesinin hemen ardından bu ayırt etme işinin herhangi bir anlaşılırlık düzeniyle de ilgisi olmadığı-

nı iddia ediyor (yani, bir şeyi felsefenin belirlediği bir kavrayış çerçevesinde ayırt ederek de anlamlandırmayız). Bu bağlamda, esas mesele, aklın gözünün/kulağının "gördüğü" ya da "duyduğu" değildir, ki Descartes da muhtemelen böyle düşünürdü.

Derrida'nın savının bu yönü, ağırlıklı olarak, insan kavrayışının Antik Yunan döneminden gelen daha geniş kapsamlı bir çözümlemesine dayanıyor: Antik Yunan döneminde insan bilişselliğinin temel becerilerinin yorumlanışı, duyarlık, daha doğrusu o dönemin duyarlığı ve anlayışı (algı ve kavrayış) üzerinden yapılıyordu ve algı ile kavrayış da şimdide var olan bir şeyin görünümüne bakarak, yani, "şimdinin mantığı" uyarınca yorumlanıyordu. Derrida'nın iddiasına göre, bu "mantık"a direnen veya ondan kaçmaya çalışan da işte bu göstergelerin ayrımsal yapılarıdır. Artık 7. maddeye şu koşut sonucu da ekleyebiliriz:

8. Dolayısıyla, bu tür bir ayrımın anlaşılırlıkla doğrudan bir ilişkisi olmadığını kabul etmeliyiz.

Bu noktadan sonra son bir yıkıcı diyalektik darbe iner:

9. Kendimizi, felsefeyi temellendiren karşıt bir duruşa direnen bir düzene bırakmalıyız.

Derrida, bu düzen için, "genel anlamıyla ne söze ne de yazıya ait olan *différance* hareketi içinde ortaya çıkar" der.

Bana göre, bir "*différance* hareketi" düşüncesini anlamanın en iyi yolu şu: hem cazip, hem de oldukça sezgisel bir *kimlik* ile *ayrım* anlayışını terk etmeye çalışıp, yerine,

bir şeyi bir başka şeyden farklı kılan ve kendisi yapan nedir sorusundan yola çıkarak yeni bir anlayış getirmek.

Her şeyin kendi kimliği vardır ve bir şeyin diğer şeylerden ayrılmasını sağlayan ya da farklı kılan da bu kimliktir; onu bir başka şey değil de kendisi (bir öksürük, bir iskemle, bir fincan, bir gökkuşağı, Venedikli bir prenses, Fransa kralı, "mavi" sözcüğü, "hırsız" sözcüğünün anlamı) yapan unsurdur. Peki, kimlik olgusunun mantığını nasıl anlamalıyız? Kimlik, ilk bakışta akla ayırt edici özelliklere sahip olma olgusunu getiriyor. Bu da demektir ki, eğer kimliği belirleyen özellikler ise, o zaman, bir şey ancak bu özellikleri barındırdığı sürece kendisi olabilir. Dolayısıyla, kimliğin metafiziği bağlamında, *var olmaya devam ettiği* sürece sahip olduğu kimliği sürdürebilmesi gerekir. Bir şeyi bir başka şey değil de kendisi, ve öyle veya böyle diğer her şeyden farklı kılan, o şey olduğu şey olmaya devam ettiği sürece devamlılık gösteren kimliğidir. Bu, kendi kimliğini *muhafaza* ederek olduğu şey olmaya devam etmek demektir. Bu doğrultuda bakarsak, bir şeyin var olduğunu söylemek, o şeyin aynı biçimde var olmaya devam ettiğini ya da bu biçimi sürdürdüğünü ifade eder.

Elbette, pek çok şey, "kimliğini muhafaza edebilmek" için belli ölçülerde değişiklik geçirmeye uygun olmalıdır. Ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz sezgisel bir kimlik metafiziği anlayışınız varsa, o zaman, en ufak değişikliğin bile esası bozduğunu düşünebilirsiniz. Ve böylesi kökten değişiklikler olduğu takdirde, o şey artık bir zamanlar olduğu şey olmayacak veya başka bir şeye dönüşecektir. Ancak, bir şeyin "asli" veya "belirleyici" özellikleri olduğunu var-

sayamazsınız; çünkü eğer bir şey bunlardan yoksun olsa idi, o zaman, haliyle olduğu şey de olamazdı, ki buradaki esas düşünce de zaten bir şeyin başka bir şey değil de şu ya da bu olması, devamlılık gösteren bir varoluş temelinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, şeylerin gerçek veya ideal oluşlarının bir önemi yoktur; önemli olan, bir şeyin kendisi olduğu sürece hem kendi içinde, hem de kendi dışında aynı kalmaya devam etme zorunluluğudur.

Bu anlayış doğrultusunda kendi içinde aynı kalmaya devam eden bir şeye bir-iki yorum getirilebilir: bu türden bir kimliği *içkin* veya *ilişkisel* olarak düşünebiliriz. Birinci yoruma göre, kimlik, bir şeyi kendisi yapan belirli özelliklerin varlığını gösterir: bir şey, eğer onu kendisi yapan özellikleri tamamen veya onların çoğunu yitirirse artık o şey olmaya devam etmeyecektir. Öte yandan, yine bu yoruma göre, herhangi bir şeyin kimliği söz konusu olduğunda, evrenin geri kalanının nasıl olduğunun hemen hemen hiç önemi yoktur; öyle şeyler vardır ki, hepsinin de özellikleri aynı olabilir ve bu durumda onları ayırt eden tek şey –gerçekten farklılar ise– niceliksel olacaktır: var olmayı sürdüren aynı şeylerin birden fazla oluşu.

İkinci yorumlama ise bunun tam aksidir: diğer şeylerle arasındaki fark, o şeyin kimliği dahilindedir; yani, bir şeyin kendisi olabilmesi, genel bir ayrımlaşma yapısı içinde belirli bir konumu işgal etmesiyle mümkün olabilir: belirli bir şey veya öteki (başka bir şeyden çok) olan her şey, genel ayrımlaşma yapısına bağlı bir varoluş devamlılığı temelinde kendisi olarak var olmayı sürdürebilir. Bu yapının gerçek veya ideal olup olmamasının da bir önemi yoktur yine; mühim olan şudur: ayrımlaşma yapısı değişmediği,

aynı kaldığı sürece, hem kendi içinde, hem kendi dışında aynı kalmaya devam edecektir.

Derrida'nın buna karşı öne sürdüğü görüş ise bu iki yorumdan da ayrılır. Ancak, daha önce de belirttiğim üzere, ikinci yorumda kimliğin ilişkisel bir biçimde ayrımsallık temelinde oluşması veya inşa edilmesi vurgusunu da paylaşır. Ne var ki, Derrida'nın karşı görüşü şudur: bu biçimde oluşturulmuş kimlikler söz konusu olduğunda, mesele, bir şeyi kendisi kılan (ona sahip olduğu kimliği veren) olgunun, genel bir ayrımlaşma üzerine kurulu bir düzen ya da yapı bünyesinde, o şeyin *öteki* şeylerle ayrımsal düzeydeki ilişkisi *değil*, aynı zamanda Derrida'nın deyişiyle bir *öz-farklılık, kendisinden farklı* oluş meselesidir. Bu oldukça sezgisellik karşıtı olan kimlik kavrayışında, düzenlenmiş her kimliğin bünyesinde kendisi olmayan bir aynılık belirginlik gösteriyor. Yani, her kimlikte olduğu ima edilen o "ötekilik", "başka bir şeyin ötekiliği" değil, ama kendi içindeki bir ötekilik, *kendindeki öteki*'dir. *Bu yeni Derrida usulü ifade biçimi*'ne göre, her kimlikte mutlaka bir de "bölünmüş kimlik" bulunur ve bu da "kendindeki farklılık" veya "ilk yabancılaşma" olarak nitelendirilir.

Dediğim gibi, bu kavrayış biçimi kimliğin bir tür ayrımlar sistemiyle ortaya çıktığı düşüncesinin bazı yönlerini onaylar. Ancak, bu yapısalcı diyebileceğimiz yorumun kabul etmekte zorlandığı esas mesele şu: bir ayrımlar sistemi hazır ya da tamamlanmış olarak "gökten düşmüş olamaz"; bunlar sonradan oluşturulmuştur. Derrida şunu sorar: genel ayrımlaşma sistemini oluşturan hareketin bizzat kendisinin bir *varlığı* var mı? Diyelim ki, kimlik için böyle bir sistem şart, o zaman da şunu sorabiliriz:

böyle bir sisteme varlık kazandıran bir hareketin kendisi de "varlık sahnesinde" bu şekilde yer alabilir mi? Akla gelen olasılıklardan biri, bu hareketi en yalın haliyle bir *ayrımlaşma hareketi* olarak düşünmek. Yalnız sorun şu ki, bu yaklaşımdan, maddi bir şeyin ya da ötekinin farklılaştırıldığı bir süreç anlamı çıkıyor. Ancak, bu durumda olup olabilecek tek "önsel" varlık da ayrımlaşma sisteminin bizzat kendisi olmalı.

Yapısalcı dilbilimin babası Ferdinand de Saussure bu soruna, Derrida'nın oldukça faydalı olmakla birlikte kesinlikle kabul edilemez bulduğu bir öneri getirmişti. Saussure, ayrımlaşmanın kökenine ulaşmak için, sistemin *işleyiş* anına, yani *konuşma*'ya odaklanılması gerektiğini söylemişti:

> Dil, konuşmanın anlaşılır olabilmesi ve etkisini gösterebilmesi için gereklidir; ancak dili yaratan da konuşmadır; tarihsel bir düzlemde konuşma her zaman önce gelir.

Derrida, "Différance" başlıklı denemesinde, "genel gösterge" ve her tür "kod" veya "genel gönderge sistemi" çerçevesinde dil'e getirilen buna benzer bir açıklamayı koşullu olarak kabul eder: Derrida'nın *différance* dediği şey, her göstergenin "ayrımlar üzerinden tarihsel biçimde oluşmaları"ndan doğan bir hareket olarak düşünülebilir. Yine de, Derrida, Saussure'ün açıklamasının bizi bir "çember" içine hapsettiğini de söyler ve kendi içinde yeterince tatmin edici olmadığını da belirtir. Saussure'ün sistemin "kökeni"ne dair oluşturduğu formül içinde "konuşma"nın yerine "*différance*"ın getirilmesi de bu soruna bir çözüm getirme arayışıdır.

Derrida'ya göre, "sistem" (Saussure'ün kural sistemi *olan* dil olarak *langue*'ı) ile "olay" (Saussure'ün konuşma olayı olan dil olarak *parole*'u) arasında kökten bir ayrımla dili çözümlemeye kalkışmak, ister istemez, tam da sınırlamaya çalıştığı görüngünün olasılığına bir açıklama getirme vasıtasından kendini mahrum bırakması anlamına gelir. Bunun nedeni, tarihsel önsellik ile konuşmanın mantıksal sonralığının birarada gerçekleşmesinin imkânsızlığıdır; bu imkânsızlık, dil hadisesini mümkün kılan koşullara kendi içinde tutarlı bir açıklama getirme girişimini de sekteye uğratır. Derrida'nın deyişiyle:

> Eğer kişi, *langue* (dil) ile *parole* (konuşma/söz), kod ile mesaj, düzen ve kullanım, vb. arasında katı bir ayrıma giderse; ve öne sürdüğü bu koyutların hakkını vermek isterse; ister dil, ister konuşma olsun, nereden başlayacağını veya bir şeyin genel olarak nasıl başladığını asla bilemez.

Bu iddia, Saussurecü çevrelerin açık bir kanıt karşısında kötü niyetle direndikleri anlamına gelmiyor elbette. Bu, daha çok, "yumurta mı tavuktan, tavuk mu yumurtadan çıkar" sıkıntısına benziyor: "Tam olarak nereden başlayacağınızı bilemiyorsunuz." En nihayetinde, Saussure'ün konuşmaya tarihsel bir önsellik atfetmesi tam olarak yerine oturmuyor. Çünkü "konuşma" (*parole*) salt bir ses çıkarma ya da mırıltı şeklinde olamaz; Saussure'e göre, konuşmanın gerçekleşebilmesi için dilin (*langue*) varlığı bir zorunluluktur. O nedenle, dil hadisesini sistemden katı bir biçimde ayrıştırmaya kalkıştığınızda ve anlaşılır bir konuşma ya da yazıyı mümkün kılan şartları soruşturmaya başladığınızda

bu kavramlar da güvenilirliklerini yitirecektir. Derrida'nın da esas meselesi budur.

Meselenin bu çerçeveden ele alınışını indirgemeci bir yaklaşım olarak da düşünebiliriz. Daha önce de gördüğümüz gibi, şayet durumu Saussurecü bir ayrım şeması içinde değerlendirirsek, her tür konuşmanın içeriğinde yer alan tek tek sözcüklerin anlamlarını sabitleyen bir kural sistemine uymanız gerekir. Ne var ki, bu kurallar bütünü eğer göstergelerin kullanımı içinde düzgüsel bir rol oynuyor ise, o zaman, "konuşma hadiseleri" içinde "kuralların ifadeleri"nin de açıkça saptanabilir olması gerekir. Oysa, ele aldığımız bu model altında eğer "kuralların ifadeleri" anlaşılır olabilseydi, o zaman, onların da belli kurallara tabi olmaları gerekirdi ve bu böyle giderdi.

Derrida burada açıkça kısıtlayıcı ya da indirgemeci bir yön olduğunu düşünür. Köktenci bir sistem/hadise veya düzgü/mesaj ayrımı temelinde konuşma veya yazının işleyiş imkânı için gereken şartları saptamak üzere *reductio ad absurdum* (absürdlüğe indirgeme) gibi bir tutum sergilenmemeli, yani meselenin ele alınışının en başında bu tür ayrıştırmalardan kaçınılmalıdır ona göre. Şayet bu "tavuk ve yumurta" belirsizliğinin üstesinden gelmek istiyorsak, yapılması gereken, "hem kuralı hem de hadiseyi aynı anda düşünme"nin bir yolunu bulabilmektir.

İşte, bu nedenle, Derrida göstergelerin ayrımlarına dair bir açıklama yapmak için bir düzgü ya da kural sistemi anlayışına başvurmaktan kaçınır. Bunun yerine *ayrım sistemini oluşturan hareketi* –sözlüksel ve kavramsal kimliklerin oluşum şartları– temel alır ve bunu da yeni bir sözcük ve yeni bir yazı sistemi, yani "*différance*" ile yapar.

Yani, buradaki esas niyet, bir şeyi yalnızca ve bütünüyle "hem kendi içinde, hem de kendi dışında var olabilir" biçiminde düşünmemizi –ister bir "sözcüğü", ister "bir sözcüğün anlamı" ile ilgili ayrımsallığı düşünelim– değiştirebilmektir. Şu anda oldukça özgül bir metafizik kimlik eleştirisi alanında olduğumuzu da unutmayalım. Ayrıca, burada yapılan, "anlamlama öğeleri"nin –buna dilin "özdeği" de diyebilirsiniz– ayrımsal bir kimlikleri olduğunu da inkâr etmek değil. Burada karşı çıkılan, süreğen bir varlığın önkabulü ile yapılan bir ayrım (kulak ya da gözle veya aklın gözü ya da kulağı ile) düşüncesidir. Öyle ki, kimlikler asla inkâr edilemez; bu da şöyle demeye benzer: "Bu sözcük ve o sözcük *aynı*, birinin yazılışı daha kötü o kadar." Veya şu anlama gelir: farklı zamanlarda farklı kişiler veya yalnızca bir kişi "*aynı* kavramlarla çalışır". Oysa, kimliğin bu tip durumlarda "yorumlayıcı bağlama göre değişkenlik gösterdiği" yadsınamayacak kadar açık. Diğer bir deyişle, kimlik, "şimdi ve burada olan"a ait olarak düşünüldüğü için, *farklı* yorumsal bağlamlar içeren "tekrarlar" içinde ve boyunca *aynı* kalmaya devam edebilir.

Derrida'nın belirli bir "kendiyle farklılık" içeren kimlik anlayışının temelinde de, kimlik-içinde-farklılık veya aynı-içindeki-öteki sarmalı bulunur. Derrida'nın da kendi türettiği bir terim olan *différance* (a harfi olan) ile ortaya koymak istediği, *kimlik-içinde-farklılık*'ın bu boyutudur. Elbette, Fransızca bir sözcük olan *différence* (e harfi olan) *ayrım* [*difference*] sözcüğünün anlambilimsel boyutunu karşılıyor. Ancak, Derrida'nın asıl ilgisini çeken ikinci anlamı: Latince *differre* fiilinden gelmesine karşın, Fransızca *différence* kapsamında olmayan bir anlam bu; yani, "gecik-

tirme eylemi" – ötelemek [*differring*]. Buradaki amaç *aynılığın* anlambilimsel boyutunu da oyuna dahil edebilmek (ve ayrıca bunu ötelenmiş bir *varoluş*'a bağlılık *olmaksızın* yapmak; ötelemenin en temel anlamı *x* bir şeyi şimdi değil de daha sonra yapmak demektir – *différance*-içindeki-kimlik mantığına o *x şeyi yapmak*'ın uyup uymadığı ise başka bir mesele). Fransızca *différence* (e harfiyle) sözcüğünde ise bu anlambilimsel öğe noksandır. Dolayısıyla, bu eksiklik yeni ve anlamsal açıdan daha zengin bir sözcük uydurarak [neoloji] giderilmiştir: "Özdeş olmayan bu aynılığa koşullu olarak *différance* adını veririz."

Bu yeni Derridacı (Fransızcamsı) *ifade biçimi*'ni kullanarak, anlamlama öğeleri bağlamında, *différance* (a harfiyle) olmadan kimlik de olamaz; bu olmadığında, kimlikleri her zaman ve halihazırda *différance* (a harfiyle) ile imlenmiş öğeler arasındaki farkı [différence] sıradan *différence* (e harfiyle) ile karşılayamazsınız.

Okuru Fransızca (konuşulan) bir aksan yapmaya zorlayarak güç bir duruma sokmak istemesem de, az önceki cümlede geçen *différence* ile *différance*'ın okunuşları arasında en ufak bir fark olmadığını bilmek önemli. Demem o ki, isteseniz de başaramazsınız. Zaten tüm mesele bu iki sözcüğün sesletiminin "kulağa" tamamen aynı gelmesi ve onları ayırt etmenin mümkün olmaması. Yani, ses olarak aralarında hiçbir fark yok. Aralarındaki tek fark yalnızca "yazılışları".

Elbette, bu iki yazım arasındaki ayırt edici fark, ayırt edilebilir işitsel bir farktan çok daha belirgin değil. Daha önce de gördüğümüz üzere, seslerin aynı olup da yalnızca yazımlarının farklı olması "asla başlı başına bir terim yarat-

mıyor". Peki, bu yeni sözcüğü elde tutmaya ne gerek var? Bu konuda bir kısa, bir de uzun sav var. Kısa olan ve bir önceki bölümde bahsettiğimiz sav, Geoffrey Bennington'a ait:

> Derrida'nın bu terimi [yazılışını] elde tutmasının nedeni, yazıya her zaman göstergenin göstergesi olarak bakılmış olması; oysa, ona göre, bu tüm göstergeler için geçerlidir; terimi kullanmasının en temel nedeni de budur.

Bir sonraki bölümde uzun savı irdeleyeceğim. Bu sav, "yazı"nın önemi üzerine en radikal savunuyu barındırıyor ve yinelenebilirlik üzerinden ilerliyor. Göreceğimiz üzere, bu da bizi kısa olan sava geri götürecek, ya da en azından daha kapsamlı bir anlamlandırma imkânı verecek.

VI. Bölüm

YİNELENEBİLİRLİK

Artık Derrida metninin *ilk sonucuna* ulaştık diyebiliriz: "varoluş mantığı" değişmelidir; kaldı ki, *différance* mantığından asla kaçışı olmadığı için, değişmeye de mahkûmdur. Öte yandan, klasik felsefi değerlendirme içinde "yazı" dediğimiz olguya dair buna benzer bir mantık aslında önceden de vardı (tam olarak bu biçimde olmasa da). İşte, bu nedenle, bu çok eski sözcüğün uygun biçimde ele alınıp çözümlenmesi ona yeni bir anlam kazandırıyor. Şimdiki bölümde bu çözümleme sürecini yeniden yapılandırmaya çalışacağım.

Derrida'nın savının merkezine "yazı" sözcüğünü koyma amacı, "klasik ve dar bir bakış açısıyla belirlenmiş yazı kavramının karakteristikleri"nin tüm göstergeler için *geçerli olması gerektiğini* gösterebilmekti. Bu iddia her ne kadar çoğunluğun benimsediği bir "yazı" kavramını doğrudan değiştirme veya ona karşı çıkma niyeti taşımasa da, yazının ne olduğuna dair bir soru sorulduğunda ilk aklımıza gelen tanımlamalar üzerinde ve elbette genel olarak bir dil

içindeki sözcükler ile dilin insan tarafından kullanımının ötesinde bıraktığı işaret ve izler bağlamında bu iddianın bir baskı oluşturduğu su götürmez.

Peki, klasik ve dar kapsamlı bir "yazı" kavramı nasıl olur? Derrida'ya göre, klasik felsefi anlayışta yazı, ilk ve en önemli iletişim aracıdır ve pek tabii ki "oldukça etkili bir iletişim aracıdır". Peki ama yazıyı bu derece güçlü kılan özellik nedir? Derrida'nın soruşturduğu klasik yoruma göre, yazı, var olan fakat konuşma mesafesi dışında kalan kişilerle iletişime geçme arzusu veya ihtiyacı doğduğunda kullanılan teknik bir aygıttır. Dolayısıyla, yazının ilk ortaya çıkışı, *aslında* sosyalleşme mesafesinin belli bir doğrultuda değiştiği ana, yani, "yalnızca uzakta değil, aynı zamanda görme ve işitme mesafesi dışında" kalan kişilere mesaj gönderme isteği veya ihtiyacı duyduğumuz ana rastlar.

Derrida bu klasik yorumu ilk önce şöyle eleştirir: yazının mümkün olabilmesi için gerçekten ve ilkesel olarak bu mesafe "belli bir yokluk mutlaklığı düzlemine ulaşabilir olmalı mıdır?" Yani, esas soru şu: yazıyı *belirlemesi* gereken bir muhatabın yokluğu, yalnızca uzakta olan bir alıcının varlığı temelinde mi tanımlanır; yoksa, bu yokluk kavramı genişletilerek, alıcının mutlak yokluğu –özellikle muhatap ölmüşse– olasılığı da kavramın içine dahil edilebilir mi?

Bir mektup yazdığımda, üzerine bir de belirli bir alıcının adını yazarım. Yani, görgül olarak saptanabilecek bir muhatap veya alıcıya yazıyorumdur. Elbette, yazılı mesajım eline ulaşmadan bu alıcı veya alıcıların ölme olasılıkları her zaman var. Peki, bu durum yazdıklarımın okunmasına bir engel oluşturur mu? Elbette hayır. Yine de, Derrida bu noktanın apaçıklığının, yazının klasik değerlendirmesine

katkı sağlayan ortak bir akıl olarak anlaşılmasını istemiyordu. Tam aksine, yazı ve yokluk arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesi ile Derrida, bu alandaki kavramsal tutumu kökten dönüştürme niyetindeydi. Bunu açıklayacağım.

Aklımızdan çıkarmamamız gereken ise, ürettiği yazılı belirtiyi bir başka yerde okunmak üzere gönderen kişinin yokluğundan yazının klasik yorumunda söz edilmediğidir. Yine de, aşağıdaki gibi koşut kaygılar da yok değildir:

> Yazmak, bir im üretmek anlamına gelir (...) yani gelecekte yok olmam, ilkesel olarak bu imin işlevselliğini aksatmayacaktır... Bir yazının yazı olabilmesi için "etkisi"nin sürmesi ve hatta ortada yazdıkları ile ilgili sorulara yanıt verebilecek yazar olmasa bile okunabilir olması gerekir... Yazılı metin bağlamında yazarın durumunun temelde okurdan bir farkı olamaz.

Derrida burada yazıyı veya ölümü salt görgül bir fenomen bağlamında ele almaktan ziyade mantıksal bir olasılık çerçevesinde değerlendirmektedir ve bunu da yine salt gönderenin veya alıcının yokluğunun artık bir varlık biçimi olmadığı halde bile metnin okunabilirliğinin korunduğu fiziksel bir imkân olarak değil, kökten veya mutlak bir yokluk olarak değerlendirir. Derrida, yazının içerik bağlamının veya görgül olarak belirlenmiş istikametinin "yaşayan şimdisi"nin ötesinde (veya yokluğunda) tekrar işlevsel olabilme olasılığının, onun yazılı bir im *olmaklığı*'ndan ileri geldiğini ileri sürer: Yazının yazı olabilmesi için, görgül olarak belirlenmiş *herhangi bir* (ki istisnai durumlar da var-

dır elbette) kullanıcısının ölümünden sonra da işlevselliğini sürdürebiliyor olması gerekir. Bu doğrultuda bir "yazı yasası" olarak şu önerilebilir: Görgül olarak belirlenebilir bir üretici veya alıcının ölümünden sonra yapısal olarak okunur –yinelenebilir– olmayan hiçbir im yazı olamaz.

O halde, klasik yazı kavramının işaret ettiği "gönderici ve alıcının yokluğunda işlevsellik" *olasılığı*, kesinlikle *mutlak* bir sınırla belirlenmelidir ki yazı ancak o zaman bu tanıma uygun olabilir. Herhangi bir yazma veya okuma ediminin öngörülen olasılık durumu, eğer herhangi bir "şimdi ve burada" diyebileceğimiz bir yerde olacaksa, her iki edimin mutlak yokluğunda dahi bunların yinelenebilirliği olasılığı olmalıdır.

Bu da şu anlama geliyor: Yazılı herhangi bir mesajı bir okuyucu bu mesajın (belirlenebilir) göndericisinin mutlak yokluğunda dahi okuyabilir: *yazı, (belirlenebilir) göndericisinin yokluğunda dahi varlığına devam edebilir ve etmelidir de.* Aynı şekilde, bir mesaj (belirlenebilir) bir okur tarafından, yazarın (hedeflenen) bir alıcının mutlak varlığını gözetmeden yazdığı durumlarda dahi okunabilirliğe sahiptir: *Yazı, (belirlenebilir) bir alıcısı olmadığı durumlarda dahi varlığına devam edebilir ve etmelidir de.*

Bu iki olası yokluk "bizzat mesajın olasılığını oluşturur". Bununla birlikte ve klasik yorumun da izinde, göndericinin ("burada" hâlâ mevcut olan) ya da alıcının ("orada" hâlâ mevcut olan) yokluğunda yinelenebilirliği mümkün kılan yazılı sözcüğün görece kalıcılığı değildir; bu *olası yoklukları* asıl telafi eden bizzat yazılı imdir.

"Yazı" üzerine bu genel kavrayışı güçlendiren de bu çıkarımlardır. Derrida'nın savına göre, yazının karakterini

belirleyen yokluk, onun görece devamlılığı veya kalıcılığı olgusunun bir işlevi değil, onun okunabilir bir yazı olma durumunun mantıksal bir önkoşuludur. Yazı söz konusu olduğunda bu önkoşulların aşikâr olduğu elbette bir gerçek. Peki ama bu yokluk olasılıklarının, ne şekilde ve hangi canlı türüne ait olursa olsun, *her* "iletişim olayı"nın yapısal bir parçası olduğu düşünülebilir mi?

Derrida'nın yukarıdaki savına göre, iletişim kurma amaçlı "tekil bir olay"ın (örneğin konuşma olayı) gerçek bir olay olabilmesi ancak şu koşulda mümkün olabilir: Herhangi bir yineleme ile kaçınılmaz veya yapısal bir ilişkisi olması. Yani, bu tekil olayın üretimi veya alımlanışı sırasında *henüz mevcut olmayan bir başka benzer* tekil olayla, bir başka benzer olayla ilişkisi dışında anlamı olmayan bir olayla ve bir başka benzer olayla ilişkisi dışında anlamı olmayan bir başka olayla ilişkisi olması gerekir. Bu hareketin ilerleyişinin bir sınırı olmamakla birlikte kaç kez gerçekleştiğinin bir önemi de yok. Ya da şöyle diyelim: Yalnızca *bir kere* ile sınırlı değil. Derrida da "göstergesel formun birliği, ki onun teşhis edilebilirliği de ancak bu birlikle mümkün olabilir, onun yinelenebilir olma özelliği sayesinde oluşabilir" dediğinde tam da bunun altını çizmeye çalışır. Bu bağlamda iki temel sonuca varabiliriz. İlki, bu yaklaşıma göre, bir sözcüğün *olabilmesi* onun *kullanılması* şartına bağlıdır. İkinci ve ilk sonucumuza bağlı olarak, yazılı bir imin, onun kullanıcısı veya kullanım bağlamının mevcut varlığının yokluğunda *bile* işlevsel olabilme imkânı öne çıkarılır; ki bu imkân yazının salt ek bir özelliği olmaktan öte, bir "yazı"nın –*ne tür olursa olsun*– bizzat kendi *varlığının* içkin bir parçasıdır.

Dolayısıyla, her koşulda, yazmak (ne şekilde olursa olsun) saptanabilir bir yazar veya üreticiden kopuk bir hadisedir. Şu anda *yaptığım*, yinelenebilir olduğu için *şu anda* yaptığımdan rahatlıkla ayrı olabilir; çünkü, yaptığım şeyin yazı *olabilmesi* için herhangi bir "burada ve şimdide" olabilmesi gerekir.

Bu savın sistematik bir biçimde geliştirildiği *Limited Inc.* başlıklı denemesinde, Derrida, karşıt sayılabilecek bir örnek inceler. Aslında, bu karşıt örnek, Derrida'nın "Signature Event Context" (Gösterge Hadise Bağlam) yazısında belirttiği yinelenebilirlik savına bir karşılık olarak filozof John Searle'den gelmişti. Searle'ün karşıt örneği bir alışveriş listesi üzerineydi ve Searle'e göre bir alışveriş listesi alıcısının varlığında ve onun yokluğuyla herhangi bir ilişkisi olmaksızın işlevini koruyabilirdi ("sözgelimi, kendim için bir alışveriş listesi hazırladığımda"). Derrida'nın şu sözleri, Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar* kitabının ilk paragrafında yer alan bir yorumun girişi olarak okunabilir:

> "Ben" bir alışveriş listesi hazırladığım tam o anda şunu biliyorumdur (burada "bilmek"i oluşturulan nesne ile olan zorunlu ilişkim bağlamında uygun düşen bir kavram olarak kullanıyorum): Bu liste, benim-şimdide-varoluşumun yokluğunda benim yokluğumu da içerirse, o andaki eylemimin ötesinde de işlevsel olabilmek için tam o anda kendini benden koparırsa ve bir başka zamanda da kullanılabilirse bir liste olabilir.

"Yazı" dediğimiz şeyin olgusal olarak ortaya geç çıkması, saptanabilir bir gönderici veya alıcının şimdide varo-

luşuna ihtiyaç duymayan bir imin en nihayetinde ortaya çıkışı bizi yanıltınamalı. Çünkü ilkesel olarak bu çıkışı *mümkün* kılan, yokluk olasılığının dilsel ya da değil, insan ya da değil, ama her anlamda, *her* göstergenin mantıksal yapısını ve genel olarak her "iletişim aracı"nı mümkün kılan koşulların bir parçası olmasında yatar. İşte, bu nedenle, Derrida gibi, "yazılı yazı"yı mümkün kıldığını düşündüğümüz "yazı yazı olmadan önce" hakkında bir şeyler söyleyebiliyoruz. Dolayısıyla, Derrida'ya göre, esas mesele, dilin "ne çeşit olursa olsun, yazının genel varoluş olasılığı üzerine inşa edilmiş bir olasılık" oluşunun ve bu şekilde kavranmasının gerekliliğidir.

"Yazı" olarak adlandırdığımız şeyin genellenmeye uygun bir gerekçe sağlaması da bu yapıyı daha açık bir hale getiriyor. Öte yandan, bu sözcüğün eski tanımını yedekte tutmak, bu meselede daha önce egemen olan felsefi mirasın değerlendirmeci düzen ve yapısını etkin biçimde çözümleyebilmenin en önemli yolu. Daha önce de gördüğümüz üzere, bu yapının en temel kalıbı, yazıya daha aşağı ve ikincil bir konum atfedilmesi: gösterilen anlamlar veya ideal düşünce içeriği ya da anlamlarının sesçil göstergelerinin yazılı göstergeleri ("saf anlaşılırlık düzeni"nin varlığı, veya *logos*). Gelgelelim, eğer bir iletişim aracı olabilen herhangi bir şey yinelenebilirliği çerçevesinde yazı gibi bir yapı barındırmak zorunda ise, o zaman, geleneksel gösterge anlayışının yerine daha genel bir "yazı" anlayışı gelmelidir: kaçınılmaz yinelenebilirlikleri içinde *salt şimdide var olan bir şeye indirgenemeyen* bir im anlayışıdır bu. Her varlığın varoluşunu, oluş veya daimi bir oluş mantığıyla ele alan; akla, ruha veya İnsan Zekâsına ulaşabileceği varsayılan anlamı, saf bir anlaşılırlık

düzeni veya bütünüyle ideal bir *logos* çerçevesinde düşünen geleneksel metafizik, *kendi yapısı içinde hazır bulunan güçler tarafından parçalanacaktır*. İşte, tam bu noktada, Derrida'nın metniyle çok sıkı bir ilişki içinde olan terimin işleyişi çıkıyor karşımıza: *tartışma biçiminin kendisi başlı başına bir yapıbozumdur*, yeni veya muhalif bir yapı önerisi değil.

Bu ve bir önceki bölümde, dilsel göstergenin, dışsal veya her koşulda *duyumsanabilir* bir temsil ya da ifade ("gösteren") ile içsel veya her koşulda *ideal* bir düşünce ya da anlam ("gösterilen") arasındaki bütünlük veya ilişki bağlamında kavranılması gerektiğini öngören yaklaşımı sorgulamak için Derrida'nın metnini irdeledim. Bu doğrultuda geleneksel felsefenin kavramsallığı içinde ilerlediğimiz takdirde, geleneğin *logos*-merkezci yapısının hâkimiyetini sarsan sağaltıcı bir noktayı olumlayabiliyoruz; ki bu da "yazı" sözcüğünün bizzat kendisini saklı tutmayı savunan tezin (bir önceki bölümün sonunda) ilk neticesini sunuyor bize. O da şu: *yazıya eşlik eden her şey* ("cansız" olduğu varsayılan imlere "hayat" veren her şey) *ancak yine yazı olabilir*. Birazdan formüle ederek açıklık getirmeye çalışacağım bu klasik anlayışa yöneltilen eleştirel yorumda "anlamın, yani, gösterilenin indirgenişi"ni görüyoruz.

Bunu formüle ederken kimi yanlış anlamalara da neden olmak mümkün, ancak, bu sayede Derrida'nın savının, ona temel teşkil eden felsefi gelenekle ilişkiselliğini ortaya koyabiliriz. Felsefe şimdiye dek hep "anlam*a* indirgemek" (bir önceki bölümün başında değinmiştik buna da) diyebileceğimiz bir yaklaşım ve eğilim içinde oldu; Derrida'nın yazının konumunu sağaltması da, haliyle geleneksel felsefeye kökten bir eleştiri olarak görüldü.

Ancak, dediğim gibi, Derrida'nın "anlamı indirgeme" çabası yanlış anlaşılmaya oldukça müsait. Öyle ki, Derrida'nın yapıbozumcu yaklaşımının (tutarsız diyebileceğimiz) bizzat "anlam" düşüncesini tasfiye etmeyi önerdiği bile düşünülebilir, ki böyle de yorumlandığı oldu. Öte yandan, Derrida'nın anlam üzerine sarf ettiği bazı sözler de bu tür bir tasfiye düşüncesine çanak tutar gibidir. Örneğin, "yazının resmen hiçbir anlamı yoktur" diye yazmıştır (tutarsız bir biçimde). Derrida'nın bu tür yorumlar yapmasının amacı, mutlaka anlam üzerine konuşmalara adanmış bir dil ile birlikte yaşamaya karşıt bir kuram oluşturmak olabilir. Gelgelelim, yinelenebilirlik kavramından gelen bir savın şekillendirdiği yazı kavramı, anlam ve kavrayış üzerine sıradan (dolayısıyla yinelenebilir) bir konuşmayı tasfiye etmeye çalışmaz; esas amaç, klasik anlam kavramına bir eleştiri getirebilmektir – biricik *olan* tek anlam, *biricik* olan bir anlamdır. Bu klasik kavrama göre de, insanın konuşma hadisesi, bütünüyle şimdide var olabilecek, ideada saf olan bir varlığın, saf bir düşüncelliğin ifadesidir. Derrida, hemen ardından, "anlamın indirgenmesi"ni olumlayan "The Ends of Man" adlı denemesinde yer alan bir pasajında bu ısrarını şöyle sürdürür: buradaki esas mesele "anlamı silmek veya yok etmek" *değildir*; aslolan, "kendi içinde bir anlamı olmayan 'biçimsel' bir düzenleme temelinde anlam olasılığını belirleyebilmenin imkânlarıdır". Şimdi anlıyoruz ki, bu "biçimsel" düzenleme genel yazı sisteminden başka bir şey değil; ya da Derrida'nın *Gramatoloji*'deki bir pasajında (bkz. IV. Bölüm'ün başı) dediği gibi, varoluşumuzun en temel öğesi, yaşamımızın (salt insan yaşamının değil) "form"u olan "saptanmış bir metinsel sistem". Öte yandan,

böyle bir yazı hadisesinde saflık, yani, saf bir düşüncelliğin ideal saflığı ve klasik "anlam" düşüncesine şimdide sahip olabilmek asla mümkün değildir. Hadisenin "olaysallığı", "kendi içinde (...) kendi yapısı içinde tekrarlayan veya alıntısal, daha kesin olmak gerekirse yinelenebilir" değil ise, bu çeşit hadiselerin zorunlu tekliği ile imlerin "şimdi ve burada" olma kesinliği, kendini tekil bir yazı hadisesi olarak gösteremez. Geoffrey Bennington, aşağıdaki ifadesinde, saflığın cazibesine fazlasıyla kapılarak lekelenmiş geleneksel felsefeye Derrida'nın verdiği yanıtın can damarını gösteriyor:

> Olumsuz bir olumsallık gibi görünen ve bir hadisenin ideal saflığını etkileyen veya ödünleyen bu durum, aynı zamanda hadisenin o ideal saflığa ulaşabilmesinin *a priori* imkânsızlığının da koşulu olan olasılık koşulu olarak hadisenin tanımına eklemlenmiştir.

Derrida'nın bir başka yerde söylediği üzere, "arzumuzun kendini inanmaktan alıkoyamadığı şeyin aksine", felsefi bir ideal olarak anlamın varlığı, geleneksel felsefenin düşünce malzemesi ve felsefenin "ele geçirebileceğini düşündüğü o şey, bir türlü ele geçirilemez".

Derrida ile ilgili mitlerden biri de, onun genel olarak söylediklerimizin herhangi bir anlamı olduğunu reddeden veya bundan kuşku duyan ya da sözcüklerin anlamı olmadığını düşünen bir çeşit septik veya nihilist olduğuna dair yaygın kanı; ki ben de bu kitapla bu kanının pek de doğru olmadığını göstermek istiyorum. Şimdiye dek Derrida'nın metninde bu tarz mitlerin oluşmasına zemin sağlayan ak-

saklıklara değindik. Peki, sırf anlamlamanın her öğesinin yinelenebilir veya *différansiyel* bir kimliğe sahip olduğunu söylediği için Derrida'nın aslında hiçbir şeyin bir anlamı olmadığını düşündüğünü söyleyebilir miyiz? Kesinlikle hayır. Derrida'nın kastettiği, asla herhangi bir şey söylemeyi başaramayacağımız veya hiçbir zaman tam anlamıyla bir şeyi ifade edemeyeceğimiz değil. Ne var ki, yinelenebilirlik ve *différance* etrafında dönen tartışmalar halen "gösterge" dediğimiz bir şey üzerinden tanımlanan bir anlam düşüncesini kesinlikle muğlaklaştırıyor.

Öyle ki, Derrida'nın yinelenebilirlik ve *différance*'tan yine *kendine özgü* bir biçimde bahsetmesinin temelinde, "zaten tam ortasında durduğumuz" ve kolayca reddedemeyeceğimiz yahut aşamayacağımız felsefi miras yatar; örneğin, tüm gösterenleri "var olan şeyin kendisinin yerine konulan" bir şey olarak düşünmek (bu "şey" gerçek veya ideal bir varlık olabilir). Diyelim ki, o şeyin kendisi ortada yok, yine de ondan bahsedebiliriz; "göstergelerin ara yollarından ilerleriz". Bu *felsefi olağanlık* da Derrida'nın soruşturduğu insan dilinin bir parçası. Onun sorguladığı, yüksek düzey bir anlam kuramından ziyade, "klasik belirlenime göre göstergelerin yapısı". Bu daha genel resme bakıldığında görülen düşünce şudur: "Gösterge ancak ötelediği ve yeniden ele geçirmek istediği ötelenmiş varlığa *doğru ilerleyişi temelinde* anlaşılır olabilir." Derrida'nın karşıt görüşüne göre, bu olağanlığın neredeyse hakikati yakalanmıştır; ancak gel gör ki, varlığın o elde ediliş anı bir türlü gelmek bilmez; ancak, ötelenmiş bir varlık olarak göstergenin resmi, yeniden temellük edilen varlığın son anına dair yanlış yönlendiren bir görünümü saklı tutar. Derrida'nın

différance üzerinden ilerleyen kendine özgü ifade biçiminin amacı, "burada sorgulanan ve yerinden sökülen" o yanlış yönlendiren resmi düzeltmektir; yani, dilin sıradan işleyişinin varlığa veya varlığın temsiline dayandığını yahut onu amaçladığını öngören bir anlayışı düzeltmek.

Derrida, şu an vardığımız, ötelenmiş bir varlık olarak göstergeler düşüncesinden yola çıkarak, zihnimizde egemen anlayışa karşıt durabilecek öğeleri bulmaya çalışır; bu sayede "metafiziğin ayrıcalığı, yani ruhaniliği"nin tahtından edilmesine yardımcı olur. Derrida da kabul eder ki, temelinde "varlığın metafiziği"ni sorgulama amacı taşıyan yapıbozumcu bir düşünce "Heidegger tipi"nden çok da farklı değildir. Ne var ki, Derrida'nın "metni" kavrayışı (ki daha önce de belirttiğimiz gibi salt *insan* imleri ve izleriyle sınırlanmış değildir) pek öyle Heidegger'in "dünya" anlayışına (yani sınırlandırılmış) uymaz. Gelgelelim, buraya kadar bazı okurlar belki de fark etmişlerdir, Derrida'nın metni bu farka rağmen çarpıcı biçimde Heideggervaridir. Gerçekten de çok yakındırlar; ancak aynı oldukları söylenemez. İnsan ile hayvan arasındaki ayrım düşüncesini detaylıca inceleyeceğimiz VIII. Bölüm'de aralarındaki fark çok daha net ortaya çıkacak.

VII. Bölüm

POLİTİKA VE ADALET

1990'ların başında Derrida'nın düşüncesi farklı bir dönemece girdi: etik ve politik bir dönemeçti bu. 1992'de yayımlanan "Kanunun Gücü: Otoritenin Mistik Temelleri" adlı denemesinde, Derrida'nın kendi "yapıbozumcu felsefe sorgusu" ile daha geniş çaplı toplumsal ve politik kaygılar arasındaki bağlantıları tanımlama çabasının gözlerden kaçması imkânsız. Yapıbozum, Batı felsefesinin mirasını ("budunmerkezci" yönü ifşa edilen ve dolayısıyla asla bütünüyle felsefi olamadığı ortaya konan) parçalarına ayırmak, salt daha doğru bir kuramsal son veya eleştirel düşünce adına akla uygun bir ilerleme vaat eden bir yöntem, uygulama veya usul değil, ama kanunla ilişkisi bağlamında bir adalet hareketidir. Derrida şu bildiride bulunur: "Yapıbozum, adalettir."

Bu denemeyi okuyan pek çok kişi de, gerçekten etkileyici bir şeyle karşı karşıya olduğunu anlamıştı. Derrida'nın metni, "Kanunun Gücü" denemesiyle politikleşmiş ve bu "birden politikleşmiş dil" ile ifade edilen yapıbozum çalış-

maları da haliyle politikleşmişti. Bu yeni düşünsel yönelim ile birlikte, Derrida metni, "adalet duygusu"nu yüceltmek ve teşvik etmek adına kullanılabilecek ve böylelikle "kopukluk ve çığrından çıkınış zaman hissi"ni aşmamız sağlanabilecekti. Derrida, bunu entelektüelin görevi haline getirerek birdenbire dünyayı ve çağı rayına oturtabilecek birine dönüşmüştü. Yeni bir Bay İşbitirici, hatta yeni bir Marx.

Bu bölümde göreceğimiz üzere, Derrida'nın düşünce yapısında 1990'lardan itibaren gerçekten de etik ve politik denebilecek bir yönelim olmuştu. Ne var ki, sonunda nasıl yaşamamız gerektiğini öğrenmemize yardım edebilecek ve dünyayı düzeltebilecek bir düşünürün bir mesih misali gelişi olarak yorumlamamak gerekiyordu bunu. Bu bölümde, öncelikle Derrida'nın çalışmalarındaki dönüşüm bağlamında bir çözümleme yaptıktan sonra, bu yönelimin ardındaki kanımca en özgün ve kışkırtıcı düşünceleri serimlemeye çalışacağım.

Sınırdan merkeze

Bu değişikliği ilkin Derrida'nın yapıbozumcu iddialarıyla göstergeler çağına egemen olan yazıyı yorumlama sistemini sekteye uğratışı üzerinden değerlendirelim. Yaptığı nadir metodolojik açıklamalarından birinde, bunu, geleneksel değerlendirmeci hiyerarşide, konuşmaya yazıdan daha ayrıcalıklı bir konum atfedilmesini "tersine çeviren (...) ve toptan değiştiren bir müdahale" olarak tanımlamıştı. Gelgelelim, Derrida'nın yazı kavramı ta en başından

bir çeşit "ikamet etme" durumu içeriyordu, dolayısıyla bu geleneksel yapının yapıbozumdan geçmesi "mevcut yapıları dışarıdan bir müdahale ile yok etmez", aksine, bu "ne mümkün ne de etkilidir (...) olabilecek tek şey bu yapı içinde" alışılmamış bir yolla "ikamet etmektir". Gerçekten de Derrida'nın bu yapı üzerinden yürüttüğü tartışması (onu sarsması) yapı içinde kabul gören fakat *marjinalleşmiş* bir kavramı ("yazı") alıp ona egemen olan değerlendirmeci düzene karşı kullanmaktan geçer. O nedenle, bu yapıbozumcu okuma "geleneği yok etme" çabası değil, daha çok, bu miras içinde "öncelikli güç düzenine öteden beri gösterilen direnişin (...) kısaca sözmerkezci diyebileceğimiz ve hiyerarşiyi belirleyen egemen gücün" tescillenmesidir. Dolayısıyla, Derrida'nın metnindeki bu yazıbirimsel yönelim şunu ortaya koyar: Bu tarz sözmerkezci yapı anlayışı aslında ilkesel olarak her daim süregiden, yazıbirimsel bir yapıbozum hareketi olmuştur. Derrida'nın metninde, sözmerkezci yapıya direnç gösteren bir olgunun tescil edilmesi, bu miras içinden etki eden ve aynı zamanda onu yörüngesinden çıkaran bir gelecek inşa eder.

Sözmerkezci yapılara uygulanan yapıbozum her ne kadar yazı (yapıbozumsal bir sarsıntı yaratan "yazı" anlamında değil) ile konuşmanın eski ve değerlendirmeci hiyerarşisini ters çevirme ve yerinden etme olarak tanımlansa da şunu görmek önemli: kiplik [*modal*] mantık uyarınca (yani olasılık mantığı uyarınca), Derrida'nın geleneğe karşıt savı temel olarak, tersine çevirme üzerinden şekilleniyor. Örneğin, sözmerkezci yapı için tek olası kavram (hakiki anlamda biricik *olan* kavram) yalnızca *biricik* olabilir; o nedenle, yani egemen miras uyarınca, *indirgeneme-*

yen bir çokanlamlılık içeren varsayımsal bir "kavram"dan bahsetmek düşünülemez bile; bu hem imkânsız, hem de mantıksızdır. Derrida ise bu modal tersine çevirmede tek olası kavramın –adına yaraşır tek kavram– imkânsız olan kavram (geleneksel mirasa göre) olduğunu ileri sürer. Bu doğrultuda, önceki bölümün sonlarında alıntıladığımız Geoffrey Bennington'a ait savda da dile getirildiği gibi, bir metin-olayın olasılık şartı, onun klasik anlam kavramının öngördüğü o "ideal saflık"a ulaşmasının imkânsızlığına bağlıdır.

Şimdi, bu tartışmalı tersine çevirme modeli, Derrida'nın metninde görülen asli bir devamlılığı imliyor: hem varlık metafiziğine uygulanan ilk yapıbozum girişimlerinde, hem de sonraki daha açık biçimde etik ve politik yazılarında. Aslında, bu durumu ilk fark eden Bennington olsa da, "ilk" Derrida'dan "sonraki" Derrida'ya geçiş, aslında odağın geleneksel olarak marjinalleşmiş hükümlerden daha merkezi olanlara kaydırılması olarak düşünülebilecek *farklı bir vurgu* biçiminde anlamlandırılabilir. Ancak, bu süreç içinde ne yöntem ne de yaklaşımda bir değişiklik görülür. Hatta, kanımca, Derrida'nın yazı, *différance* ve yinelenebilirlik üzerine yazılarından sonra gelen çalışmaları, "tek olası x... imkânsızlık biçiminde" tezahür edebilir düşüncesinin nasıl gerçekleştiğini sorgulamaya devam etti. Derrida, başkalarıyla olan ilişkimizin etik yönünü anlamlandırmamızda temel teşkil eden kavramlar üzerine yaptığı daha sonraki çözümlemelerin mantığını şöyle özetlemiş:

> Örneğin, tek olası düşmanlık, aslında imkânsız olan düşmanlıktır... Aynı şeyi armağan vermekle veya bağışla-

mayla ilgili de söyleyebilirim. Dolayısıyla, burada bir mantığa dikkat çekmek istiyorum ve bu "mantık"a göre tek olası *x* (ki burada tüm kesin *x* kavramlarını kastediyorum) "imkânsız olan *x*"tir ve bunu saçmalığa ve akıldışılığa kaçmayan bir söylemle göstermeye çalışıyorum.

Geleneğin modal tersine çevrilişinin hedefi şunu göstermektir: geleneğin olası (veya "fenomenlerin olasılıkları") olarak konumladığı vakaların çokluğu, söz konusu fenomenin gerçekten "adına yaraşır" bir durum ortaya koymamaktadır. Gerçek veya hakiki bir olasılık ise tam aksi özellikte (adına gerçekten yaraşır) olmalıdır: yalnızca olasılıktan bahseden bir düzenin (geleneksel düzen) ötesine geçmeli, yani, imkânsızlık noktasına ulaşmalıdır. Dolayısıyla, tek (gerçek ve hakiki) olasılık (yine klasik miras uyarınca) imkânsız olandır.

Örneğin, bağışlama etiğinin geleneksel mantığını ele alalım. Bu mantığa göre, tek olası bağışlama (adına yaraşır tek bağışlama), bağışlanabilir olanı bağışlayan bir bağışlamadır (başka türlüsü düşünülemez). Ancak, modal tersine çevirme mantığına göre, tek olası bağışlama, imkânsız olandır ve o nedenle bağışlanamaz olanın bağışlanması adına etik bir talep olgusunu olumlar. Tek olası bağışlama –gerçekten adına yaraşır tek bağışlama– imkânsız olan bağışlamadır (geleneksel mantık uyarınca).

Şimdi de, "Aristotelesçi ideal"in kesin anlamını bir düşünün, ki daha önce de değindiğimiz üzere, Derrida, felsefenin en çok bu özelliğinden bahseder. Bu ideale göre, olası tek kavram (gerçekten tek *olan* bir kavram) *tek* olandır (başka türlüsü düşünülemez). Daha sonra, modal

tersine çevirme mantığına baktığımızda ise olası tek kavramın imkânsız kavram olduğunu görürürüz; bu da, *indirgenemez* bir çokanlamlılık gibi, kuramsal bir gereksinimin olumlanışı anlamına gelir. Tek olası kavram –gerçekten adına yaraşır tek kavram– (geleneksel mantığa dayanırsak) imkânsız olan kavramdır.

Son olarak, geleneksel siyaset felsefesiyle ilişkilendirebileceğimiz ideali ele alalım. Bu idealde tek olası topluluk (gerçekten tek *olan* bir topluluk) *bir* olan bir topluluktur. Bu bölümde göreceğimiz gibi, buradaki modal tersine çevirme mantığı da şöyle olacaktır: tek olası topluluk kavramı, imkânsız topluluk kavramıdır; bu da hiçbir ortaklık olmaksızın "tekliklerden oluşan bir topluluk, "toplum olmayan bir toplum" gibi bir politik adlandırmayı olumlamak anlamına gelir. Tek olası topluluk –gerçekten adına yaraşır tek olası topluluk– (geleneksel mantığa dayanırsak) imkânsız olan topluluktur.

Dolayısıyla, "erken" ve "geç" dönem olmak üzere ikiye ayrılan bir Derrida düşüncesine gereksinim duymamız, öne sürdüğü mantıkta pek bir değişiklik olmadığı da düşünüldüğünde, farklı bir bakış açısı geliştirdiğini göstermez. Tekrar ediyorum, ne yaklaşımında, ne de uyguladığı yöntemlerde belirgin bir değişikliğe rastlanır; tek değişiklik vuguladıklarındadır: Felsefenin sınırlarına yaptığı akınların yerini, yine bu akınlarda elde ettiklerini kullanarak etik ve politik meselelerin merkezinde yer alan kavramlara yönelik olanlar almıştır. Dolayısıyla, erken dönem çalışmalarının bu tarz etik ve politik kaygılardan yoksun olduğunu varsayarsak yanılgıya düşeriz. Örneğin, "yazı kavramını her yerde ve her daim denetleyen

budunmerkezcilik'e odaklanma" çabasını gösteren açılış cümlelerine sahip –açılış cümlesiyle açılan– bir metnin oldukça yoğun etik ve politik yönünü görmemek yalnızca naiflik değil, aynı zamanda, geriye kalan için bir önsöz yazmanın zorunlu kıldığı imkânsızlığın olumlanışında zaten var olan güçlü bir etik ve politik hareketin de gözden kaçırılmasıdır.

Ne var ki, Derrida'nın geç dönem metinlerindeki –yukarıda bahsettiklerimize değinen ve konukseverlik, armağan, bağışlama ve sonra da "komünizmin sonu" ya da "Berlin duvarının yıkılışı" olarak adlandırılan hadiselerin hemen ardından gelen iki kitabı ile (*Marx'ın Hayaletleri* ve *Dostluğun Politikası*) politik topluluk üzerine olan metinleri– yalnızca *etik politika* alanına aitmiş gibi düşünülebilecek etik-politik yönelim, yine Derrida'nın yapıbozumunda çok daha doğrudan ve net bir biçimde görülmektedir.

Derrida'nın bu yeni çalışmalarında zaman zaman beklenmedik bir güven eksikliği görülür. Sözgelimi, politik topluluğa dair kitaplarında, yorumlarında "gelişmemiş bir yapı" kurduğundan bahseder ve "bu konulardan bahsetme yetisi"nin sınırları olduğunu itiraf eder. Yine de, her zamanki gibi, bu çalışmalarında da yapıbozumun ilkelerini izlemekten şaşmamıştır: düşünceleri halen "oto-yapıbozum hareketinden kaçışı olmayan [politik kavramların] tam kalbinde savaşım veren ve soruşturulan dilin esas öğesi bağlamında yazılmış, yön almış ve kavranmıştır". Ve burada incelediği kavramlar, sıradan politik kavramlar da değildir. Bu kavramlar, politika ve politik topluluk anlayışının tam kalbinde yer alan ve modern ulus-devletin birer paradigması olan Avrupa toplumlarına aittir: kardeşlik,

eşitlik, dostluk kavramları ve bunların kan ve toprak birliği ile olan bağları.

Bu bağlamda, Derrida, klasik politik kuramın en temel kavramlarını inceler. Ancak, bundan Derrida'nın metninin "politik kuram"a dönüştüğü sonucunu da çıkaramayız. Derrida, *Gramatoloji* kitabının yayımlanışından neredeyse otuz yıl sonra, "bilinenin ötesi"ne ilk adımlarını attıktan ve olanaksız bir önsöz formunda yazmaya başladıktan otuz yıl sonra, Sussex Üniversitesi'nde verdiği bir derste, iyi sayılan fakat mükemmel de olmayan İngilizcesiyle mükemmel bir biçimde şu ifadede bulunur:

> Benim yaptığım, ortaya politik bir öneri koymak değil; çünkü benim söylediklerim, tam olarak, bilginin sınırlarını aşıyor. En uç ve asli formu gereğince, teorem haline getirilemeyecek, bilinir olması gereken bir şey söz konusu olan; öyle basitçe bir kuramın nesnesi kılamayacağınız bir çeşit deneyim, politik bir deneyim var burada. Ki bu kuram karşıtı bir tutum da değil; Kanımca politik kuram bir gereklilik, ancak ben bu gerekliliği politikanın kendi içinde bulunan bir şeyle, yapısal nedenlerden ötürü bir bilginin, bir kuramın ve bir teoremin nesnesi olamayacak bir şeyle ifade etmeye çalışıyorum (...) ve yapıbozumsal bir politika da değil bahsettiğim. Üstelik, yapıbozumsal bir politika da olamayacağını düşünüyorum; tabii eğer "politika" dediğimizde aklımıza bir program, bir ajanda, hatta belki de bir rejim adı geliyorsa geçerli bu durum... Dolayısıyla, benim yaptığım, politik kuram veya yapıbozumsal politika olarak adlandırılabilir. Ancak, bu son kitaplarımdan önce gelenlerin kapsam alanı düşünüldü-

ğünde, artık politika üzerine daha çok şey söyleme vaktimin geldiğini düşünüyorum. Yalnızca politik bir kuram veya yapıbozumsal politika değil, başlı başına politikaya dair bir şeyler söylemek de hafife alınmamalı: sağlam ve kişisel bir biçimde kendinizi adamanız gerekir ve bu yazdıklarımın bir bölümü de bu edimsel adanmışlık üzerine. *Marx'ın Hayaletleri*, Marx'ın kuramı, mirası üzerine bir metin olmadan önce, belli bir anda, belli bir biçimde ve kendine özgü bir üslup çerçevesinde kişisel bir adanmışlıktır diyebiliriz.

Şimdi bu "kişisel dava"nın izini sürelim.

Politik topluluğun yapıbozumu

Sanırım Derrida'nın pek çok okuru, *Marx'ın Hayaletleri* kitabında kişisel davalarla karşılaşmayı pek beklemiyordu. Dahası, tıpkı Marx gibi –ancak Marx'ın belirgin bir varlığı *olmadan*– Derrida da defalarca "ben Marksist değilim" vurgusunda bulunuyor ve kendi kuşağından olan, Doğu Avrupa ve "Sovyet bürokrasisinin sosyo-ekonomik yıkımları"ndan saklanan savaş sonrası Fransız aydınlarından da olmadığının yeniden altını çiziyordu. Dediğine göre, *de facto* bir "Marksizm" veya "komünizm"e her zaman karşı olmuştu. O nedenle de komünizmin sonu geldiğinde hiç üzülmemişti. Yine de, Derrida, aşırı sol Marksistler veya post-Marksist solcular özelinde olmasa da, Marksizme veya komünizme karşı oluşunun muhafazakâr ya da tepkisel bir güdülenmeden kaynaklanmadığını da

özellikle belirtmişti. Ve 1990'larda yazdıklarıyla, "tarihin sonu"nun geldiği iddiasında bulunanlara ve "kapitalizmin, liberalizmin ve *şimdinin* –ki bu da aslında parlementer ve seçime dayalı aygıtların *geçmişe* ait formlarıdır– erdemlerinin aslında ne kadar iyi niyetli olduklarını gösterme fırsatı bulanlar"a katılma niyeti olmadığını da belirtmişti. Ona göre, olup bitenler umut verici değildi. Derrida, tarihin sonu ideasına karşı duran pek çok güçlü delile işaret etmişti. Ancak, ilerleyen birkaç sayfa boyunca, günümüzün ayırt edici özellikleriyle ilgili düşüncelerinden yalnızca iki tanesine odaklanacağım. Ve bu iki özellik, sanırım, demokrasinin geleceğine dair kaygıları olan herkesi ilgilendiriyor.

İlk özellik, mevcut parlementer demokrasi formlarının aslında geçmişten gelen formlar olduğu gerçeği ile ilintili. Avrupa'nın ulus-devlet içindeki parlamenter demokrasi modelinin oluşumu, iletişim teknolojilerindeki belli gelişmelerle el ele gitmişti. Oysa, bu siyasi model, iletişim teknolojilerinde daha önce şahit olduğumuz ve şahit olmaya devam ettiğimiz o dönüştürücü mutasyona uğramamıştı. Bu hem bir hakikat, hem de bir sorun. Derrida'nın asıl kaygısı ise, bu değişimlerden eski modelin etkilenmesinin kaçınılmazlığı idi. Hatta, Derrida'ya göre, belli teknolojik gelişmelerin zaman ve uzamı içinde ortaya çıkan parlementer temsil sistemi, "tekno-tele-medya" aygıtları ile bilgi ve iletişimin yeni ritmi nedeniyle "tehlikeli biçimde zayıflamıştı". Bu zayıflamanın nedeni de, bilgi ve iletişim ritmindeki aşırı hızlanma ile zaman ve mesafe kavramlarının kökten dönüşümü (salt mesafeleri kısaltmamış), ve Avrupa'daki eski ulus-devletlere ait, "kamusal alan"ı sı-

nırları belirli bir "yer" olarak gören düşüncenin bozguna uğraması idi.

Derrida, günümüzde "politikacıların saygınlıkları azalmışsa", bunun suçunun onlarda olmayabileceğini söyler. Onlar pekâlâ politik ve toplumsal koşulları iyileştirmek için samimi bir uğraş içinde olan dürüst insanlar olabilir. Peki ama ne yapabilirler? Ulus-devletlerdeki "yasal güç"leri medya içine daha önce yerleştirilmiş olan politikacılar, giderek, hatta yalnızca, kamusal alanı kökten değiştiren, küresel boyutta ve 24 saat devrede olan medya içinde birer "medya karakteri"ne dönüşmüşlerdir. Derrida, bugün için "politika sahnesindeki aktörlerin aldığı en büyük risk yalnızca birer televizyon aktörüne dönüşmektir" der esefle.

Özetle, Derrida, kömünizmin sonu kutlamaları yapan medya çılgınlıklarına kapılmadı; veya küresel ölçekli "liberal demokrasi ve piyasa ekonomisi" tarihin sonuna damgasını vuracaktır gibi "güzel haberler" ileten coşkulu bildirilere de kapılmadı. "Yapıbozum asla Marksist olmamıştır", ancak bundan "anti-Marksist" olduğu sonucu da çıkarılamaz. Hatta, ona göre, sözmerkezciliği yapıbozuma uğratan ilk çalışmaları "Marksist uzamdan önce ne düşünülebilir, ne de gerçekleşmesi mümkün olabilirdi". Öte yandan, Derrida, 1960'larda –ve otuz yıl sonra da– Marx'ı devralan ortodoksiyle ilişkilendirilmekten de imtina etmiştir. Ama, yine de, ona göre, bir çeşit "Marksizm ruhu" da olumlanmalıdır. Bu düşüncesinde yalnız olmadığını da savunur. Dünyanın dört bir yanına dağılmış, belki de birbirlerini hiç tanımayan, "benzeşmeyen" dostları "birarada tutan" bir oluşum yaratma çabası içindeki Derrida, "örgüt-

süz, partisiz, ulussuz, Devletsiz, mülksüz" yeni bir ittifak arayışındaydı.

Onun bu tutumunu anlamak için öncelikle Derrida'nın burada sıraladığı hiçbir şeye (siyasi örgüt, siyasi parti, ulus, devlet, mülk) karşı olmadığını –normatif bir politik kuramda *a priori* itiraz edilmesi gereken ilk kavramlarmışçasına– bir kenara not etmemiz lazım. Aslında, amaçladığı, bugün bunların ötesinde neler olduğunu kavramak ve bu "belirleyici mutasyon evresi" içinde, şimdi ile sınırlanmayacak, yani geçmişe ait politik demokrasi ve temsil biçimleriyle kısıtlanmayan, dünyamızı ve politik uzamı dönüştüren "bilgi ve iletişim ritmi" ile daha uyumlu veya uyumsuzluğu daha az problem yaratan belirli bir "beklenen demokrasi" olasılığını tahayyül edebilmekti.

Derrida'nın halihazırda bulunduğumuz uzam içinden yol alan metni, politik mirasın bu uzamı sınırlayan, yersiz-yurtsuzlaştıran ve mevcut ulus-devlet hudutlarının ötesine taşıyan boyutunu ele geçirmeye çalışır. Ve bunu da temelde demokratik, ancak "soyut ve bir ölçüde fark yaratmayan nicelik ve eşitlik düşüncesi"nde bulur. Bu ilke ise Derrida'nın "korkunç" diye tanımladığı bir bölgeselleştirme tehlikesiyle de birleştirilebilir, ki daha önce geleneksel anlayışta birleştirilmiştir de: yani, kimi demokratik düzen "içinde", kimi "dışında" tutabileceğini bildiğine inanan, "homojenleştirici bir hesaplanabilirlik" düşüncesi; "kan ve toprak" içine "dahil" sayılanların köklülükleri düşüncesi. Bu eski düşünceye göre, bu özelliği barındırmak koşuluyla sen, ben ve herkes, *hepimiz eşitizdir*. "Bizler", öteki değilizdir; sen, ben ve diğer "özdeş" sayılan herkes temelde eşitizdir, *doğal olarak* birbirimize aitizdir – bizler,

kökleri doğuştan belli bir toprağa ait olan birer kardeş, birer dostuzdur. Derrida'nın metninde, geleneksel demokratik topluluğun işte bu boyutu topa tutulur. Öte yandan, demokrasi kavramı da kendi içinde *ayrıca* bambaşka şey daha barındırır:

> Devlet ve ulusötesi bir evrenselleştirmenin gücü ile anonim ve indirgenemez tekilliklerin dikkate alınması son derece farklıdır, dolayısıyla da belirli bir ayrıma ve dilin en dayanıklı arzularını yozlaştıran şiddetli bir kimlik arayışına da kayıtsızdır.

Demokrasi sözde doğal olan kan ve toprak bağları üzerine inşa edilen bir eşitlik arzusuna bulaştırılmış politik bir modele dönüşmüşken, Derrida, bu arzu içinde herkesin tekilliğine değer veren ve onu besleyen, etnik veya ulusal homojenliğe ve özdeşlik duygularına şiddetle karşı koyan yarı-kozmopolitan bir sevgiyi yeniden ayağa kaldırır.

Tekil ve deyimsel olanı kucaklayan, belirli bir ayrım karşısındaki bu yarı-kozmopolitan kayıtsızlık, zamanımızın bizi kaygılandırması gerektiren bir ikinci özelliğini daha aydınlatmakta – adalete dair bir kaygı bu. "Yeni Enternasyonal", aslında, yeni bir "komünist partiler entarnasyonali" değildir; komünist bir rejim getirmek gibi bir girişimleri yoktur. Öyle ki, herhangi bir "topluluk"a bile hitap etmiyorlar – sınıfsal, etnik veya ulusal bir ortaklık değil, hatta uluslararası bir topluluk bile değil. Yine de, belirli ulus-devletlerin ve onların tekno-ekonomik askeri güçlerinin egemen olduğu uluslararası bir hukuk gerçeğine dair kaygılar taşıyan, bu dört bir yana dağılmış dostların küresel dayanışmasının bir

parçasıdır. Ancak, buradaki yanlışın kaynağı bu hukukun kendisinde değil. Ve Derrida da uluslararası kurumlarda çalışanları saygıyla selamlar ve onları bu egemen gücün tahakkümünden kurtarmaya çalışır. Ancak, bu egemenlik bir olgudur ve tabii aynı zamanda bir sorun da. Derrida'nın bu konu üzerinden dikkat çektiği kaygılar, kökleri Platon'a dek giden bir düşünce hattına aittir:

> Platon, filozofların hükmetmediği, iktidarı ellerinde tutan kralların ve egemenlerin, "hükümdarlar"ın filozof olmadığı koşullar altında ideal bir evrenin gerçekleşebilme olasılığının olmadığını savunur. Tabii bu da *philosophia* politik iktidara bağlı olmadıkça mümkün olabilir: diğer bir deyişle, adalet (ki hukuktan ayrı tutulması gerekir) iktidara bağlı olmadığı sürece; adalet, erk ile bir olmadığı sürece.

"Yeni Enternasyonal" bir bakıma yeni bir filozof kral figürüdür – demokratikleştirilmiş bir figür. O, "*philosophia*'nın politik iktidara bağlı olduğu" ve adaletin de iktidara bağlı olduğu bir dünya arzusunda olan bir harekete bağlıdır (aslında yüzyıllar boyunca alaya alınan bir hareket ama filozoflar sabrın değerini iyi bilir).

Peki, ne bir partisi, ne bir örgütü, ne bir üye kartı olan bu harekete, bu yeni Enternasyonal'e katılanlar kimdir? Öncelikle, tıpkı felsefenin kendisi gibi, hareket herkese açık; hiç kimseyi dışlamıyor: "Herhangi bir topluluk olarak bile adlandıramayacağımız yeni Enternasyonal anonimliğe dayanıyor." Yine de, bu dört bir yana dağılmış topluluk olmayan topluluk üzerine düşen sorumluluk, ki ilkesel olarak sorumluluk herkese aittir ve kimseyi dışlamaz, *bugün*,

tam olarak herkesi *kapsamaz*. Derrida, *bugün* sorumluluğun bazıları için diğerlerine oranla "daha zaruri", "daha öncelikli" veya daha "ivedi" olduğunu vurgular. Bu kişiler:

- "Marksist dogmanın hegemonyası"na önceden direniş gösterebilmiş olanlar;
- bu direnişin "tutucu, muhafazakâr veya yeni-muhafazakâr, bilimsel olmayan veya gerici ayartmalara hoşgörü göstermeden" uygulanması gerektiğini aklından çıkarmayan ve bunda diretenler ve
- "gelecek yüzyılda yeni bir Aydınlanma için durmaksızın ileriye doğru –yapıbozumsal bir üslupla deme cüretini göstereceğim burada– gidenlerdir.

Kısaca, bu esasen anonim, kökten bir biçimde evrenselleştirilebilir olan sorumluluk "herhangi biri"ne ait olamaz. Burada emin olduğumuz tek şey var: Bu sorumluluk Derrida'ya –ve onun gibilere– ait olmalıdır.

Âşıkların, ailelerin ve ulusların yersizleştiği, yersizleştirildiği bir zamanda yaşıyoruz. İki yüzyıldan fazla bir zamandır modern Avrupa ve Batı'ye egemen olan "kardeşlik cemaati" politikasının ötesine geçebilen bir politika nasıl tasarlayabiliriz? Daha önce de değindiğimiz üzere, kanonik demokratik kardeşlik politikası, kardeşler arası eşitliği yüceltir, kucaklar ve besler: birimlerin, seçmenlerin, yurttaşların, fikirlerin ayrım gözetmeksizin, eşit biçimde hesaplanabilir, sayılabilir olması. ("Demokrasi en basit anlamıyla eşitliktir.") Ne var ki, buradaki esas mesele, günümüzde etkisi ciddi biçimde hissedilen, homojenleştirme ile etnoulusalcı kimlik politikasının tehditkâr nefesini ensesinde

hissetmek zorunda olmayan bir demokratik kardeşlik politikasını düşünüp düşünemeyeceğimiz.

Bu bağlamda görüyoruz ki, bu olasılığı ancak kim olursa olsun her bir bireyi biricik gören bir demokratik düşünce mümkün kılabilir. Her bir kişinin biricik kabul edilişinin olumlanması ise herkesin *aynı* kimliğe sahip olması anlamına gelecektir. Bu da, olağan tekillikler arasındaki tikel ayrımların bütünüyle soyutlanması demektir. Oysa, tekil ötekinin asli olarak yeri doldurulamazlığı, mutlak ikame edilemezliği ve temelde eşsizliği, en az eşitlik ve karşılıklılık kadar kardeşliğin bir gereğidir – özellikle de sevilen bir dostla hakiki bir karşılaşma anında. Dolayısıyla, buradaki sorun da, hem herkesin eşitliğini kucaklayan, hem de "herkesin heterojen tekilliğini kabul edip saygı gösteren" bir demokratik kardeşlik politikasının olup olamayacağı. Şayet böylesi bir politika mümkün olabilseydi, o zaman, öteden beri demokrasi politikasına ve kanonik kardeşlik kavramına (kökleri bir ulusun doğal temellerini oluşturan, aynı kan ve topraktan gelen kardeşlerin eşitliği, ortak dostluğu) hâkim olan ve olmaya da devam eden "homojenlik ve kimlik kavgası"na direnç gösterebilecek en uygun poltika olurdu. Peki, "herkesin eşitliği ile her bireyin tekilliğini içeren bu çifte buyruğu farklı bir biçimde düşünme"yi mümkün kılabilecek "klasik poltika modelinin sınırları ötesinde bir demokrasi" tahayyül edilebilir mi?

Asırlar boyu süren ve mekânını "Avrupa" adıyla tescilleyen (daha sonra) Greko- Hıristiyanlık, demokratik politik arzudan doğan bir mekânsızlaştırmanın da önünü açtı. Şimdi bu hareketin nereye gittiğinin izini süreceğiz.

Derrida, demokratik politik arzunun temel karakteristiklerini, demokrasinin şartları adına gerekli (ancak yetersiz) olan kardeşlik politikasının tam merkezinde yer alan "çifte buyruk" kavramı üzerinden belirler:

> İndirgenemez tekillik veya başkalığa saygı olmaksızın demokrasiden söz edilemez. Ancak, çoğunlukların hesap edilmediği, eşit, istikrarı korunabilir ve temsil edilebilir öznelerin olmadığı bir "kardeşler topluluğu" (*koína ta philōn*) ile de demokrasi olamaz. Bu iki ilkeden hiçbiri bir diğerine indirgenemez. Bu, trajik bir uzlaşmazlık ve her daim kanayan bir yaradır. Aslında, her ötekinin tam manasıyla öteki olduğu bir durumda, insanın hem kardeş bildiklerini, hem ötekileri kendi tasarrufunda sayma zorunluluğu nedeniyle kanar bu yara. Ancak, her ötekinin tam manasıyla ve *eşit* bir biçimde öteki olduğu bir yerdir bu. Politik arzunun sorunu, bir çelişki olmaktan öte, sonsuza dek bu iki buyruğun etkisi altında kalacak olmasıdır. Ancak, bir yandan da sürekli bir çöküş tehdidi altında olan, fakat tıpkı yaşamın kendisi gibi ayakta kalabildiği sürece *bölünmüş erdem* (Aristoteles'teki iki tür erdem anlayışı; ç.n.) özelliği nedeniyle kendi kendine yetersiz bir demokrasi şansı ve geleceği barındırır.

Bu açıklama üzerinden gidersek, demokrasiye duyulan politik arzunun kendini gerçekleştirebilmesi şansı hiç yok; çünkü asla ideal bir yeterliliğin nihai formunda gerçekleşemeyecek bir şeyi seçmektir bu. Onun *bölünmüş erdemi*,

belli bir "kendine kifayetsiz" (yetersiz bir demokratiklik durumu) olmaklığı da beraberinde getirir. Demokratik olduğu varsayılan herhangi bir oluşum, sözgelimi demokratik bir devlet, arzu edileni yerine getirmede derhal ve mütemadiyen yetersiz kalacaktır. Ancak, burada yetersiz kalmak, gelecekte (hatta ideal bir gelecekte) bir gün ideal bir yeterliğin gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelmez. Demokrasi ile, belki de özellikle de onunla, bu tür bir ideal sona doğru bir yönelim veya yönlendirilmişlik mümkün olamaz. Daha ziyade, durumdan duruma, kişi, hesap edilemeyeni (yani sayılamayanı, çünkü her biri biriciktir) hesap etmek (veya saymak) zorunda kalacağı için, "kardeşler topluluğu"na hemen o anda ihanet etmesine neden olacak düşünceler üretmek ve kararlar almak gerekliliğini *demokrasi adına* üstlenerek bu kapanmayan yaraya *katlanmaya* çalışabilir.

Bu tarz bir demokrasi anlayışı, her ötekinin indirgenemez *tekilliği*'ni kucaklamaya ve beslemeye yönelik bir politik arzu –ki bu dinsel bir arzudan çok da uzak değil– ile amaçlanana verilen bir addır; o nedenle, her öteki de, eski Avrupa'ya damgasını vuran ve halen devam eden homojenlik ve kimlik politikasına şiddetli biçimde direnir. Ancak, aynı nedenden ötürü, bu politik arzu *eşitliği* de kucaklar ve besler. Demokratik arzuyu benimseyen biri, ötekinden kendisi gibi olmasını talep edemez; diğeriyle "ortak" bir yönü varmışçasına aynı kimliği paylaşmasını da bekleyemez. Demokratik arzu, her biri biricik, ve sürgit biçimde öteki olan tekilliklerin ittifakıyla oluşan "kardeşler topluluğu"nu gerçekleştirmeyi amaçlar. Hatta yeni bir Enternasyonal'in de gerçekleştirimi böyle bir arzudan

doğar. Dolayısıyla, kimsenin ötekinden farklı olarak düşünülmediği, temelde herkesin eşit olduğu bir "kardeşler topluluğunu" da amaçlar demokratik arzu. Atılan hiçbir adım *aporia*'nın (*a-poros*: çıkış yolu olmamak, çıkmaz) aşılmasını sağlayamaz. Bu, nihai bir son içermeyen demokratik politikanın politikasıdır.

İşte, bu nedenlerden ötürü, demokrasi, her politikada bulunan ve *İnsanlık adına uygun bir son/erek* belirleyen kati bir teleo-mesihçi anlayış çerçevesinde detaylandırılabilecek olan "öteki"yi temsil eder; kurtuluşa götüren bir sonu görünür kılan ve her politikada bulunan ötekidir bu. Politik bir arzu olarak ne şimdide ne de ideal bir geleceğin şimdisinde giderilen demokrasi arzularını dava edinmek, Levinas'ın deyimiyle, "kifayetsiz bir idea"nın peşine düşmekten farksızdır. Dolayısıyla, meselemiz, yaşam içinde kendimizi yapısal olarak aporetik olan bir politik arzu üzerinden konumlamaktır. Temelde, eski dilde *yeni bir söylem biçimi*'nin koşullu durumu ile akraba olan, demokrasi adına samimi bir biçimde düşünme ve hareket etme gayretleri "kişinin kendi tasarrufundadır" –bir dil, kültür veya mirasa göre saptanmış bir tasarruf– ki bu tasarruf da ileride bizi "ne beklediğini bilmiyoruz" duygusunu yaşatır. Geriye kalan, henüz yazılmamış olan, beklentinin ve bilginin ötesindeki bir önsöz olarak deneyimlenen bugünümüzle bağlantılı bir gelecektir bu.

Bizi bu kitabın ilk bölümlerine geri götüren bu düşünceler, İnsanlığın ereği politikasının ötesinde bir politikayı yeniden düşünme gayreti ile Derrida'nın erken dönem metinlerinde altını çizdiği Batı mirası içindeki mutasyon arasında bir bağlantı kurar. Özellikle "Darwin sonrası"

üzerine olmakla birlikte, aynı zamanda Kopernik sonrası olarak da tanımlayabileceğimiz yazılar kaleme alan filozof David Wiggins'in aşağıdaki pasajı, bu mutasyonu özetler niteliktedir:

> Günümüzde insan yaşamının anlamı veya mistik ya da metafizik kavramlar –insanlığın kurtuluşu, ilerleyişi veya Mutlak Tin'in ileriye dönük gelişimi– bağlamında insanlık tarihini belirleme girişimleri karşısında, eğer bir Marksist değilsek, 18. veya 19. yüzyıllarda olduğundan çok daha fazla direnç göstermekteyiz. Bu, kurtuluş veya ilerlemenin kendisinden vazgeçtiğimiz anlamına gelmemeli. Daha ziyade, evrende küçücük bir zerre olan varlığımızı kozmosun tinsel odağı olarak öne çıkaran bir belirti olan, kurtuluş veya ilerlemenin (ya da daha doğru bir tinsel gelişim kavramının) önemi düşüncesini geçici veya kalıcı olarak terk etmek anlamına gelir bu.

Bu merkezden kaydırma hareketinin günümüzdeki izlerine Derrida eşliğinde bakmadan önce, Wiggins'in Marksizmi bu bağlamda hariç tutuşunun yaratabileceği bir merakı gidermek isterim. Burada kafaları kurcalayan, eğer birer Marksist *değilsek* –ya da en azından İnsan için iyi bir yaşam, *İnsanlık için uygun bir erek*'e dair nesnel bir kavram belirleyemiyorsak– *hiçbir surette* daha iyi bir yaşam biçimine doğru ilerleyip ilerlemediğimizi anlamamızı sağlayacak bir dayanak noktamız olmadığı imasıdır. Dolayısıyla, "kurtuluş veya ilerlemenin önemi"ne bir ilgi göstermenin de anlamı olmayacaktır. Wiggins'in iddiasına göre, tarihsel-mesihçi anlatılara karşı artan direniş, "kurtuluşun veya

ilerlemenin kendisi"ne olan ilgimizi kaybettiğimizi ima *etmez*. Peki ama bugün için Marksist olmadan da bu ilgimizi sürdürmek mümkün mü?

Bu soru, *bizlerin*, kendini Marksist mirastan bütünüyle bağımsız olarak kavraması mümkün olmayan bir geçmişe sahip toplumlara aidiyetimizi onaylamamız anlamına da geliyor. Derrida'nın da belirttiği gibi, "isteseler de istemeseler de, bugün, dünyanın her yerindeki tüm kadınlar ve erkekler, belli bir ölçüde, Marx'ın ve de Marksizmin mirasçılarıdır". Kurtuluş veya ilerleme konularına olan ilgimizin bütünüyle Marksizm ve Marx'dan bağımsız olduğunu ileri süren her söylem sorunlu olacaktır. Özellikle de Marksist olmadığımızı iddia ediyorsak. Tekrar Derrida'ya dönelim:

> Mesihçi bir vaat, gerçekleşmese de, en azından dile getiriliş biçimi ile, hatta aceleyle ontolojik bir içerik haline getirilse de, yine de tarihte yeni bir sayfa açan, eşsiz bir iz bırakacaktır. Ve hoşumuza gitsin gitmesin, bu vaat ile ilgili düşüncelerimiz ne olursa olsun, onu miras olarak alabilmemiz söz konusu değil.

Şayet farkındalıktan uzak, naif birer Marksist olmak istemiyorsak, dikkatimizi bu mirasa yöneltsek fena olmaz. Yapmamız gereken, Marx ve Marksizmin hayaletlerine eğilmek. Özellikle de naif bir biçimde Marksizmin öldüğüne dair yapılan açıklamaların sık sık dile getirildiği günümüzde.

Buna geri döneceğim, fakat ilkin Wiggins'e dönersek politik naifliğine karşın Wiggins oldukça önemli bir tarihsel kavrayış sağlamıştı ve kanımca çok doğru bir yaklaşımdı bu:

[Bugün] insan yaşamının anlamı veya mistik ya da metafizik kavramlar –insanlığın kurtuluşu, ilerleyişi veya Mutlak Tin'in ileriye dönük gelişimi– bağlamında insanlık tarihini belirleme girişimlerine karşı, 18. veya 19. yüzyıllarda olduğundan çok daha fazla direnç göstermekteyiz.

Wiggins'in bu yazdıkları, İnsanın kurtuluşu ve ilerlemesi üzerine olan o görkemli tarihsel-mesihçi anlatıları açımlarken Marksizme yer veren son büyük girişimlerden biri.

Şayet köküne kadar bir Marksist olsaydım, yabancılaşma içinde, ancak bu yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya yönelik tarihsel bir harekete doğru ilerleyen –yalnızca kolektif bir biçimde davranır ve bir devrim başlatabilirsek oluşabilecek bir hareket bu– yaşamlarımızın önemine dair bir kavrayışım da olabilirdi. Acaba, Wiggins en azından pek çoğumuzu kastederek *bizler buna inanmıyoruz*; yabancılaşmanın tarihi ile İnsanın yabancılaşmadan kurtuluşu felsefesini dayanak alamayız imasında bulunurken "biz" demekte biraz haksız olabilir mi? Bence pek de haksız sayılmaz. Günümüzde kesinlikle kararlı olup şu düşünme biçimini değiştirmemiz gerekiyor: *En sonunda nasıl yaşanması gerektiğini öğrenmemizi* (ancak bu mesihçi anlayışın bir yerinden tutarak), kendimizi sürgit biçimde nasıl yaşanması gerektiğini öğrenmeye adayışımızı, ve *en sonunda* nasıl yaşayacağımızı öğrenme vaadi olmaksızın yaşamayı öğrenmemizi içeren ve klasik mesihçi anlayıştan gelen İnsanlığın sonu/ereği düşüncesi. Derrida'ya göre, bu düşünsel yaklaşımdaki değişimi, sözmerkezci gösterge çağının, yani, insanlık tarihini İnsanın sonuna/ereğine doğru ilerleyen

teleolojik bir hareket olarak değerlendiren budunmerkezci bakış açısının hâkim olduğu bir çağın kapanışının ana hatlarını belirleyen yazıbirimsel mutasyondan ayırmak mümkün değil. İşte, bu nedenle, sonsuz bir "beklenen demokrasi" arzusu barındıran bir dünyadaki özgürleşmeden de ayrı düşünülemez.

Teist ya da ateist olsun, geçmiş zamanın tanrıbilimleri ile kurtuluşa yönelik bir son/erek çizen dünya tarihlerinin gelecekle kurdukları ilişki kesinlikle teleolojik değildir; Derrida da yazdıklarında bunların çaresizliği teskin ettiklerini veya en fazla sessizce hiçbir şey yapmadan durmayı mazur gösterdiklerini söyleyerek bu vargıyı olumlar. Buna karşın, bizim adımıza (dilimiz, kültürümüz ve taşıdığımız mirasımız adına) kayda değer tek gelecek, henüz gelmemiş olarak deneyimlenecek bir gelecek olabilir ancak. Bu, Hegel'in tarihin sonunda "kesin bir sonuca ulaşılabilirlik" dediği düşünce olmaksızın da, özgürleşme ve ilerleme adına hem inananlar, hem de inanmayanlar için bir umudun varlığına işaret eder. Hegel'in bu düşüncesine göre, İnsan, en sonunda iddia edildiği gibi ideal bir insan topluluğu, yani, her üyesinin esasına, doğasına döndüğü, yabancılaşmadan kökten kurtulduğu, özgür ve eşit olduğu bir topluluğu yaratmayı başaracaktır ve yine bu topluluk en sonunda *bir* olmayı başardığı için en sonunda gerçekten bir *olacaktır*.

Kimileri eğer çölde ilerlerken bir serap göremezsek, İnsanın kurtuluşuna ulaşan ve ideal bir topluluk vadeden bir sona/ereğe doğru ilerlendiği inancı olmazsa, "başladığımız yer"de hiç kıpırdamadan kalacağımızı düşünebilir. Ancak, Derrida, aksi bir durumun insana, şimdi ve burada hareke-

te geçmek adına "güç ve hız" da katabileceğini ileri sürer: beklenen demokrasi arzusu taşıyan meçhul dostlara alan açmak üzere elden gelen her şeyi yapmak için.

Dolayısıyla, Derrida'nın metni, "*tüm 'mesihçiliklerin' ötesinde evrensel tekillikler kültürü adına bir umut*" barındırır. Ve bu umut da, önceki bir zamana ait bir özgürlük ve gelişime duyulan arzu için ayrılmış bir alanı işgal eder. Bu bölümün başında ana hatları çizilen modal ters çevirme mantığını olumladığımız her yerde, şimdide ve burada var olan bir umuttur bu: Tek olası topluluk, imkânsız topluluktur. Böylesi bir topluluğun bir gün var olabileceğini düşünürsek eğer, o şartlar altında öne çıkacak kişiler, *nasıl yaşanmalı sorusuna cevap olarak* en yoğun ve samimi biçimde *direnerek* diyebilenler olacaktır – bu kişiler de muhtemelen "filozoflar" olacaktır.

Peki, direniş neye karşı olacak? İlkin ve en önemlisi, mesihsel gelişin her tür *doxa*'sının kuralına karşı olmalı. Elbette, böylesi bir direniş başka amaçlar da gözetir. Bunlardan birini daha önce Wiggins vasıtasıyla, tam anlamıyla insani bir topluluğa doğru giden bir özgürleşme ve ilerleme öngören, klasik tarihsel-mesihçi tasavvur olarak tanımlamıştım: Bu anlayış, *İnsanın hakikati*'ne malik olduğunu ve dolayısıyla *en nihayetinde İnsan için uygun bir son/erek* gerçekleştiğinde nasıl yaşamamız gerektiğini öğrenmemizin *mümkün* olduğunu vadeder. Yani Marksizm ile.

Yaklaşık son üç asırdır dünyamızın ve yaşamımızın anlamının gittikçe sekülerleştiği düşünüldüğünde, belki de, günümüzde yoğun izleri olan tarihsel-mesihçi anlatılara gösterilen direnç arasından Marksizmin istisnai bir biçimde sağ çıkmış olması pek o kadar da şaşırtıcı değildir. Ka-

nımca, Derrida'nın muhteşem ancak oldukça çetin metni *Marx'ın Hayaletleri*'nin ana fikri, Marksizmin artık böyle yapmayıp klasik formunu terk etmesi *gerektiğidir*. Wiggins gibi Derrida da kurtuluş ve ilerleme ile ilgili klasik eğilimlerden birini elde tutmak ister – ki bu durumda elde tutulması gereken hiç kuşkusuz Marksizmdir. Ancak, Derrida, yine Wiggins gibi, onu *klasik formu ile değil*, yeni bir biçimde miras almak ister; yani, İnsanın nihai sonu/ereği düşüncesi ve bu düşünce ile ilintili hiçbir şey *olmaksızın*. Öyle ki, Marksizmden miras almak *istemediğini* söylediği aslında "*hemen hemen her şey*"dir.

Öte yandan ve Marksist baskıya boyun eğmeksizin Derrida'nın metninin Marksizmden miras aldığı ve canlı tutmak istediği –ve bugün bizi her yönden kuşatan "sermaye tapıncı"na karşı duran– onun kurtarıcı ruhudur. Derrida'nın özellikle son çalışmaları, açık açık, akademisyenlerin "manastırı andıran fildişi kulesi"ne hapsolmayacak bir düşünce ve sorgulama biçimi üretmeleri çağrısında bulunur. Felsefi-yapıbozum girişimleri bir şeyleri değiştirmeye yönelik olmalıdır; ve "yalnızca disiplin içinde değil (...) tüm dünyada değiştirmeye yönelik olmalıdır". Öyle ki, "Kanunun Gücü" denemesinde, adalet bağlamında mevcut kanunların "yetersizliği hissi"ne yaptığı vurgu, ilk modern filozoflardan Montaigne'in kanunlar (*droit*) ile adalet arasındaki karşıtlık düşüncesinin izini süren çabasına temel teşkil eder; ancak, bunun "hakiki bir ayrım" da olmadığını vurgular. Ve Derrida, aynı ölçüde, ele aldığı *açmazlar*'ın [*aporia*] insanı durdurmaması gerektiğini, onu "hukuki ve politik mücadeleler"e etkin biçimde katılmaktan alıkoymaması gerektiğini de vurgular. Hatta, ona

göre, "kurtuluşa götüren savaşımlar" kesinlikle hukukun ötesine geçmemelidir; ama hukuku ya da en azından hukuki gerekçelendirmenin esası olarak gördüğü "hesaplama unsuru"nu alıp adalet arayışı görülen her alana taşımalıdır.

Buradaki hukukun hesaplanabilirliği düşüncesi, bir kuralın umumiyeti ve temelde herkese uygulanabilir oluşuyla ilişkilidir. Buna karşılık, Derrida'nın ileri sürdüğü adaletin "hesaplanamazlık"ı da bireyleri veya genellemelere mutlak bir karşı çıkış söz konusu olduğunda kesinlikle vazgeçilmez olan kolektiviteleri ilgilendiren ve esas itibariyle tekil kararlar ile ilişkilidir. Yine de, Derrida'ya göre, hukuk, bu tarz tekilliklerin sesini duyurabilmek için –ki kesinlikle politikleştiren bir biçimde– her şeye karşın en iyi, en *adil* yordamdır: "hesaplanamaz adalet hesaplamayı *gerektirir*"; "süregiden ve gelişim göstermek zorunda olan kurtuluş savaşımlarında" elimizden geleni yapmayı gerektirir. Dahası, salt önceden saptanmış "hukuki ve politik alanlar"da değil, ama yeni ve hâlâ marjinal olarak görülen sahalarda da elimizden geleni yapmayı gerektirir. Derrida, bugün uygulamalı felsefe denen alana yabancı olmayan pek çok örneğe değinir:

> Dil eğitimi ve uygulamalarında kuralların yeri, yasaların meşrulaştırılması, bilimsel araştırmaların askeri amaçlı kullanımı, kürtaj, ötenazi, organ nakli sorunları, dış gebelik kavramı, biyomühendislik, tıbbi deneyler, AIDS hastalığına toplumsal yaklaşım, makro veya mikro uyuşturucu politikaları, evsiz insanlar derken, elbette, hayvanlar âlemi ve hayvan olmakla ilgili düşüncelerimizi de unutmamak gerek.

Bu tip özgürleştirici savaşımların hak ettikleri karşılığı bulması adına Derrida ısrarla şunun altını çizer: "*Kanun* olmadan *adalet* de olmaz."

Bir sonraki bölümde, Derrida'nın az önce verdiği örneklerden sonuncusuyla ilgili nasıl bir sorgulama yaptığına bakacağız ve "hayvanlar âlemi dediğimiz" bu âleme karşı miras aldığımız tutumumuzun yapıbozuma uğrayışını göreceğiz.

VIII. Bölüm

İNSAN VE HAYVAN

Hümanizmin yapıbozumu

Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı muazzam metninin giriş bölümünde yaptığı tarihsel yoruma göre, "bugün bizler," kendi varlığımızı kavrayış biçimimiz nedeniyle yönümüzü şaşırmış durumdayız: Ona göre "Varlığımıza dair temel sorunun yanıtına ulaşmamızı engelleyen (ya da yanlış çıkarımlar yapmamıza neden olan), bizi, doğru bir yönelimden saptıran antik [Yunan] dünyanın antropolojisi [insanın *zōon logon echon* (*rasyonel hayvan*) olduğu anlayışı] ile Hıristiyanlıktır [insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı inancı]". Bu kaynaklardan edindiğimiz, İnsanın ne olduğuna dair kavrayış ile bu kavrayışın belirlediği "İnsana özgü" yorumu, daha önce de gördüğümüz üzere, Derrida'nın çalışmalarının merkezinde yer alan konulardan biri. Derrida da Heidegger gibi bunu İnsana dair klasik "hümanist" anlayış olarak yorumlar. Heidegger'e göre, hümanizm, "İnsan"ı dünya üzerindeki diğer varlıklardan

biri olarak (*Homo animalis*) belirleyen gelenek olarak tanımlar. Oysa, dünya üzerindeki diğer şeyler, hatta diğer canlılar insan ile denk değildir. Tam aksine, hümanizm İnsana, diğer tüm varlıklardan esirgenmiş özgül ve özel bir farklılık veya saygınlık atfeder: İnsan düşünebilme ve dil kullanabilme yetisiyle donatılmıştır; İnsan, Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı *ens finitum*dur [sonlu varlık].

Heidegger'e göre, bu klasik insan merkezli antropolojinin modern felsefedeki yeri Descartes'tan bugüne değişiklik göstermemiştir: Descartes da insan varoluşunu oluş çerçevesinde ele alır ve onun hayvansal varlığına bir de eşsiz ve ayırt edici bir boyut katar. Dolayısıyla, "insanın en önemli esası onun canlı bir organizma olmasıdır" diyen tamamen doğalcı düşünceyi de reddeder ve şunu önerir: "İnsanın esasına dair yapılan bu yetersiz tanımlamanın üstesinden gelebilmek veya onu yerine oturtabilmek" için buna insanın "ölümsüz bir ruh"a sahip olduğu düşüncesini de katabiliriz; veya "insan bedenini akıl ile birleştirip" insanın düşünen bir şey, bilinç sahibi bir özne olduğunu söyleyebiliriz. Yani, Heidegger'e göre, post-Kartezyen felsefede çıkış noktası bilinçtir ve hümanizm de bunun arka planını oluşturur: "İlkesel anlamda, aslında, burada halen *Homo animalis*'i düşünmüş oluyoruz – hatta bir özne, kişi veya ruh olarak varsaydığımız zaman bile."

Dolayısıyla, Heidegger, klasik hümanist antropolojinin bu çift taraflılığını, varlığımıza dair uygun bir kavrayış geliştirme yolunda bir "engel" olarak görüyordu. Onun kendi alternatif konumu, başlı başına orijinal bir "hümanizm"di. Bunun nedeni de klasik hümanizmle ilgili sorunun insanın içinde onu insan yapan ayırt edici özelliğe, yani İnsanın

"humanitas"ına yüce bir değer atfetmesi değil, ama yeteri kadar yüce bir önem atfetmemiş olmasıydı. Derrida'nın Heidegger'den ayrı düştüğü en önemli husus da muhtemelen buydu. Daha sonra göreceğimiz üzere, Derrida, ne insan ile hayvan arasındaki ayrım düşüncesine verdiğimiz önemi yadsır, ne de insanı yalnızca "yaşayan bir organizma" olarak tanımlayan büsbütün doğacı bir düşünceyi savunur. Öte yandan, Derrida'ya göre, klasik hümanist gelenek –Heidegger'in kendine özgü bir biçimde bu geleneği yeniden ele alışı da dahil– bu ayrım tanımını oldukça sorunlu bir biçimde yapar; hem kuramsal açıdan, hem de bugün hayvanlara karşı davranışımız nedeniyle uygulama açısından. Bu bölümde, insan ve hayvan ayrımına dair hümanist yaklaşımı yapıbozuma uğratırken Derrida'nın izlediği yolu açımlayacağım.

Derrida'nın hümanist geleneğe karşı ileri sürdüğü temel iddianın özü, 2002'de yayımlanan "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)" adında ve ilk "savım" dediği denemesinde yer alıyor. Derrida'nın savı, insanlar ve hayvanlar arasında "derin bir uçurum" olduğuna dair düşünceye dönük "sağduyu" temelli katılımı bir an bile sorgulamasa dahi, karşımızdaki resmin bir tarafında "İnsanlar"ın, diğer tarafında da "Hayvanlar"ın yer aldığı, "tek bir doğrultuda giden kesintisiz bir hat" olarak algılanmaması gerektiğini savunur. Öte yandan, bu sav, uçurumun her iki kıyısına dair düşüncelerimizi hiç kuşkusuz etkileyecektir: Gerek İnsan'a dair ("dünya tarihi"ne bakarak teleolojik açıdan değerlendirilen), gerekse homojenleştiren bir kapsayıcılıkla belirlenen bir kategori olan "Hayvan" veya "Hayvanlar Âlemi"ne dair düşüncelerimiz

(salt veya bütünüyle "hayvan organizması"nın doğal tarihine dayalı biyolojik kavrayış).

Derrida'nın, İnsan ile İnsanın uygun sonuna/yazgısına dair *sözmerkezci* düşünceyi metinlerinde sorgulama biçimini anlamanın önemi, bu çalışma boyunca sık sık vurgulandı. Daha önce de değindiğim gibi, Derrida, ilk yapıbozumsal çalışmalarından itibaren, en başta "doğa ve kültür, hayvanlık ve insanlık vb. karşıtlıklar"a kafa tutmuştur. Yine de, hayvan olma sorunsalı ile onto-teleolojik hümanizme dair daha belirgin bir etik ve politik tartışmaya yönelişinin ardından düşüncesinin daha aydınlık bir hale geldiği söylenebilir.

Derrida'nın hümanizme karşı temel iddiasını konumlandırmamıza yardımcı olmak için, filozof Cora Diamond'ın insana/hayvana dair iki yaklaşım arasındaki ayrımı vurgulayan denemesine ait bir bölümle başlamanın uygun olacağını düşünüyorum:

> İnsanlar ile hayvanlar arasındaki ayrımı, Washoe'ya* veya yunusların davranışlarına bakarak ortaya çıkaramayız. Bu tür etolojik veya evrimsel araştırmalar, bizler ve hayvanlar arasındaki ayrıma dair pek bir şey söylemez. Buradaki ayrım, daha önce de belirttiğim gibi, insan yaşamında merkezi bir anlayıştır ve gözlemden çok derin bir tasavvur konusudur (yanlış anlaşılmaya karşı belirtmeliyim ki, bu bir sezgi meselesi de değildir). Burada akılları karıştıran unsurlardan biri, "hayvanlar ve insanlar arasındaki ayrım" ile "hayvanlar ve insanlar arasındaki farklar"ı

* Hayvanlarda dil edinimi üzerine yapılan araştırmalarda Amerikan İşaret Dili'ni insan dışında öğrenen ilk dişi şempanzenin adı. (ç.n.)

birbirinden ayıramıyor oluşumuz. Aynı kafa karışıklığı, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiye dair tartışmalarda da görülür. Her iki durumda da, insanlar, "ayrım"ın sanıldığı kadar derin olmadığını bilimsel verilere dayanarak göstermeye çalışır. Ancak, bu tarz verilerin tümü aslında şunu gösterir: Sandığımızdan daha az farkımız vardır. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki ayrıma gelince, açık olan şu: Son derece bariz benzerliklerin tam anlamıyla bilincinde olsak da, bu ayrım düşüncesini oluşturan da, ayrım kavramını yaratan da bizleriz.

Bana göre, bu, insanlar ve hayvanlar arasındaki ayrım düşüncesini olumlayan en başarılı girişimlerden biri. Öte yandan, bunu yenilikçi bir yaklaşım olarak düşünmemiz için, felsefe tarihinde standart "hümanist" biçimde ifade edilenlerin arka planı içinde ve dışında konumlamamız gerekir. Bu tarih ise, aslında, Derrida'nın sözmerkezci mirası açımlarken temel aldığı tarihin aynısı. Derrida'nın metninde sözmerkezcilik "öncelikle hayvanı *logos*'tan, *logos'a sahip olabilme yetisi*'nden yoksun gören bir sav" olarak tanımlanır. Diamond'ın olumlamasını da mümkün kılan, bu sözmerkezci dönemdir; ancak aynı olumlamadan, o döneme hâkim olan ayrım görüşünden de mümkün olduğu kadar kendini koparması beklenir.

Her ne kadar ayrım kavramına dair bu hâkim felsefi düşüncenin "kuramsal" dayanakları olduğunu düşünmesem de, yine de, ki daha sonra gerekçelendireceğim, Derrida'nın sözmerkezci çağın Yunan ve Hıristiyan kaynaklarını tanımlarken yine Yunan ve Hıristiyan bakış açısından –genel hatlarını yukarıda gösterdiğimiz İnsan

olmanın belirlenimleri bağlamında– kuramsal bir ipucu olarak yararlanışını (Heideggerci biçimde) takip etmek mümkün: İnsanın *zōon logon echon* (düşünen hayvan) olduğu görüşü ile İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını öngören Hıristiyan "tanrı biçimci" (*theomorphic*) düşünce.

Şimdiye dek üzerinde durulan tek ayrım düşüncesi, bana göre bu iki kaynaktan miras alınıp temellendirilmiştir. Ne var ki, bu miras genel olarak etkisini yitirmekte. Bugün pek çok kişi ayrım düşüncesini biz insanların *keşfettiği* fikrinin (Diamond'ın deyişiyle "bir gözlem nesnesi") artık *terk edilmesi* gerektiğine inanmaya başladı. Diamond gibi Derrida da bu "bilişsel" ayrım düşüncesini yeterli bulmayanlar arasında.

Öte yandan, Derrida, bu düşünceyi yetersiz bulanlardan olmasına karşın, kimilerinin yaptığı gibi tam bir geri çekilmeyi de tatmin edici bulmuyor. Burada geri çekilmeyle kastedilen, hayvanlar ile aramızda derin bir ayrım olduğu düşüncesinin aslında kendi *olgusal hata*mız olduğu; ki bu hatadan da bizi döndüren, doğayı ve kendimizi yeteri kadar anlamlandırabilecek bilgilerden yoksun olduğumuz karanlık bir çağın kalıntılarından kurtulmamızdı. Günümüzde kimileri artık doğruları saptayabilmek için yeterli gücümüzün, kuramsal gücümüzün olduğunu düşünüyor ve bu kuramlar doğrultusunda aslında yaşayan türlerden yalnızca bir diğeri olduğumuz ve diğer varlıklardan pek bir farkımız olmadığı gerçeğinin ortaya çıktığına inanıyorlar.

Diamond gibi Derrida da bu geri çekilmeyi tamamen reddeder: "insan olarak adlandırdığı ile hayvan olarak adlandırdığı arasında homojen bir devamlılık"a inanmak için, "kişinin tüm hayvanlardan daha ahmak olması lazım

[*plus bête que les bêtes*]". Elbette, bu, klasik hümanizmin yeniden onaylanması anlamına kesinlikle gelmiyor. Tam aksine, Derrida'nın metnine baktığımızda, hümanist miras ile körü körüne bir dirimbilimselcilik arasında bir orta nokta bulmak için harcanan titiz olduğu kadar inandırıcı bir girişimle karşılaşıyoruz. Derrida bir yandan söz konusu ayrımı bizim keşfettiğimizi (ister felsefi bir soruşturma ile ister dini vahiy yoluyla olsun) varsayan klasik hümanizme karşı çıkarken, bir yandan da tamamen doğacı bir varsayımı, yani bu ayrımın salt *kusurlu* önermelerden kaynaklandığına inanan bir akıl yürütmeyi reddeder; ki bu doğacı yaklaşım, bugün doğayı ve kendimizi bilimsel gelişmeler ışığında çok daha iyi anladığımızı ileri sürmektedir.

Derrida'nın her ikisini de hedef alması bana göre yerinde bir tutum. Ne var ki, bu yanlış ikilem gibi görünen durum içinde (insanlık durumu aslında hayvanlık durumundan radikal bir kopuştur veya aslında temel olarak onun devamıdır) her iki cepheyi ele alışı yeni bir alternatif doğurmamakta. Derrida'nın bizden talebi (mutlak doğacı görüş söz konusu olduğunda) "heterojen yapıyı ve sınırların çokluğunu hesaba katma"nın, kendi deyişiyle "hayvanlara karşı işlenen suçlar"ın (örneğin, onları "Hayvan" adı altında genel bir kategoriye sokmak) önüne geçebilir; ancak, "*kendine* insan diyen ile *kendisinin* hayvan olarak adlandırdığı arasındaki" ayrıma biz insanların atfettiği anlamı açıklamada hiçbir işe yaramaz. Sözgelimi, ölü insanları neden yemediğimizi (şartlar gereği mecbur kalmadıkça veya dini bir ayin söz konusu olmadıkça) açıklamaz.

Klasik hümanizm ile modern doğacılık arasında gidip gelmekten kurtulmak için bir adım daha ileri atılması şart.

Ve bu da ancak *her iki* açıklamanın da esas sorununun, insan/hayvan ayrımı düşüncesine yüklediğimiz mana söz konusu olduğunda aynı *bilişselliğin* işletildiğinin farkına varmamızla gerçekleşebilir. Her iki yaklaşım da bu ayrım düşüncesine yüklenen mananın doğru biçimde kavranışının, en nihayetinde, *kesinlikle* şeylerin gerçekte (hatta özünde) nasıl olduğuna dair inancımıza göre şekillendiğini savunur. İşte, karşı çıkmamız gereken tam da budur. Bu alanda Derrida'yı takip edersek, bunun anlamı şudur: David Wiggins'in pek çok insanın gündelik ahlak anlayışındaki "naif bir bilişselcilik" dediği kuramsal düşünsemeyi olumlama eğilimlerimize karşı koyma gereği. Elbette, kuramsal açıdan aydın bir düşünür –insanlar ve hayvanlar arasındaki ayrımın "gözlemden çok bir tasavvur meselesi" olduğu düşüncesini benimseyen bir düşünür– "daha yüce ve daha aşağı yaşam formları arasındaki ayrım"ın bir hakikat olduğu inancını terk edecek veya bunların salt kurgudan ibaret olduklarını düşünecektir diyemeyiz. Aksine, böylesi bir düşünür, pekâlâ "canlılar arasında" muazzam bir "heterojen çokluk" olduğunu kabul edebilir ve bu tür *ayrımların* da *nesnel* olduklarını rahatlıkla savunabilir. Öte yandan, Wiggins'in deyişiyle, bu düşünür "bu ayrımların *kesin* olduklarını inkâr etmekten de geri adım atmaz" ve devamında şöyle der: "Bu tür ayrımlar bizim için önem teşkil edebilir. Ancak, onlar serbest bir yapısal iskelet üzerine oturtulan bir anlama tabidirler; herhangi bir şeyin gerçekte nasıl olduğu sorusuna yanıt verebilecek türden bir anlama değil." *Ayrımlara* yüklediğimiz önem ve özellikle de *ayrım* üzerinden geliştirdiğimiz düşünce, salt *nesnellik* gözetme meselesi değildir – ya da

burada söz konusu olan "mutlak" bir ayrım olduğu için, salt öznelliğin *hakiki* yapısını gözetme meselesi değildir de denebilir. Böyle olduğunu düşünmek için, bir yandan rasyonel hayvanlık veya rasyonel öznellik, *İnsanın Hakikati* arasında, *şeylerin doğasında* derin bir "ya hep ya hiç" kopukluğu *keşfetmiş olmamız* gerekirken, diğer yandan da, rasyonel olmayan hayvanlık veya rasyonel olmayan öznellik (bir çeşit öznellik bu veya ön-öznellik, ya da hiçbir türden bir öznellik olmayabilir) ile *Hayvanın hakikati*'ni *keşfetmiş olmamız* gerekir.

Bana kalırsa, klasik hümanist süreksizlik ile modern dirimbilimselci süreklilik arasında gidip gelmeyi sonlandıracak en önemli önkoşul, işte bu bilişselcilik karşıtı, tarihsel-yapısalcı kavrayıştır. Ve Derrida'nın metninde de olumlanan tam olarak budur.

İnsanın hakikatinin ötesinde

Bilişselcilik karşıtı iddiaya göre, insan yaşamının özel bir önemi olduğu düşüncesi –Wiggins'in deyişiyle– kesinlikle "bir canlı türü olarak (iddia ettiğimiz gibi) bulduğumuz veya keşfettiğimiz" bir şey değil. Bu, *a fortiori* öyle daha iyi bir doğa kuramı ile kolaylıkla düzeltilebilecek bir hata da değil. Aslında, buradaki esas sorun, doğa tarihinin esasını oluşturan *doğal* seçilime bağlı ve Darwin'in *çelişkili* bulduğu yöntemler üzerinden gitmek: Yani, "hiçbir sınırlandırmaya tabi olmayan buluşçu yöntemler". Elbette, burada kastedilen buluşçu yöntemler, Darwin'i son derece büyüleyen ve yeni güvercin türleri ortaya çıkaran,

tam manasıyla insan eliyle işleyen *yapay* seçilimden farklı: Wiggins'in deyişiyle (o da sorunlu ama yine de daha makul) insanın ayrı bir varlık olduğu düşüncesine verilen önemi inşa eden buluşçu yöntemler, yani "kademeli, bilinçdışı ve müşterek" olanlar.

Derrida, insanların kendi varlıklarını tanımlarken her daim insanı apayrı bir konumda değerlendirme eğiliminde olduklarından ve bu ayrımın yaşamlarında merkezi bir öneme sahip olduğundan kuşku duymaz. Dahası, bu tarz bir yaklaşımın salt bilimsellik öncesine ait bir mit veya batıl inanç olduğu düşüncesini de naif bulur. Hatta, daha önce de gördüğümüz üzere, İnsanın ileriye dönük "uygarlaşma" hareketinin öyküsü "modernite" dediğimiz geleneksel düşünce bakımından da merkezi bir rol oynar; üstelik bu asla salt kuramsal bir anlayış da değildir. Derrida, Batı modernitesini temellendirdiğini düşündüğü ve oldukça detaylı "mitografya"nın bizzat tarihsel bir dünyaya dönüştüğünü söyler: (tekil) Uygarlığın yıkılmaz "altın kural"ını göklere çıkaranların yaşamlarına kendini aktararak ve kaydederek; ve, elbette, mono-jenealoji (insanın tek bir atası olduğu düşüncesi; ç.n.) doğrultusunda 19. yüzyıl Avrupa'sının belirlediği "Uygarlık Standartları"nın dışında kalan ve o düzeyde olmayanların yaşamlarına da.

Hatta, Derrida'ya göre, modernite tarihi içinde ve ayrıca da bir modernite tarihi olarak bu mitografyanın ortaya çıkması, insanın farkını budunmerkezci bir açıdan değerlendirmenin sonucu olarak, salt insanlar için değil, ama hayvanlar için de köklü ve nesnel sonuçlar doğurdu. Bu acıklı öykünün iki yönü var. *Bir taraftan* baktığınızda (hayvanların tarafı bu), Derrida, "gönül gözüyle bakan hiç

kimse, yaklaşık iki yüzyıldır insanların hayvanlarla kurduğu ilişkideki gittikçe hızlanan, yoğunlaşan ve nereye varacağı belli olmayan değişimi inkâr edemez" ve "hiç kimse insanın refahı için hayvanların *benzeri görülmemiş* ölçülerde boyunduruk altına alındığını inkâr edemez" der, ki bu durum bugün de devam etmektedir. Derrida tüm bunlara karşın hâlâ inkâr içinde olmaya devam ettiğimizi düşünür: insanların aslında farklı bağlamlar söz konusu olduğunda –başta hayvanlarla olan ilişkimizde özellikle "genel olarak hayvanlar"a karşı değil de, *canı olan bir varlık* oluşlarına dair farkındalığımız bağlamında– yüreklerinin kaldıramayacağı gerçeklerin inkârıdır bu. Sonuç itibariyle, insanın hayvanlarla kurduğu ilişkideki çağdaş moderniteye damgasını vuran bu değişime karşın:

> Hiç kimse kalkıp da ciddi ciddi veya çok uzun bir süre şu gerçeği yadsıyamaz: İnsanlar, bu kötü muamelenin [hayvanların boyunduruk altına alınması] üstünü örtmek için veya bunu görmezlikten gelmek için, bazılarına göre gelmiş geçmiş en acımasız soykırımlara (hayvanlar da soykırıma uğrar: insan nedeniyle türü tükenen hayvanların sayısı dehşete düşürecek kadar çok) neden olan bu şiddeti tüm dünyanın unutması veya yanlış değerlendirmesi için elinden gelen her şeyi yapmaktadır.

Ve buradaki tek sorun yalnızca belirli türlerin soyunu tehlikeye atmaktan da ibaret değil. "Endüstriyel (...) üretim, çiftleştirme ve kesim" süreçlerinde, belli türlere de "korkunç" koşullarda ve "bir türlü sonu gelmeyen" bir yaşam biçimi reva görülür.

Diğer bir taraftan (bu da insanların tarafı) ise, az önce bahsettiğimiz hayvan ötekilere dair insan farkındalığı bağlamında bu inkâr edilmesi mümkün olmayan üstünü örtme işi ve kopukluk, açıkça modern insanlığın durumunu göstermektedir. İnsan ile hayvan arasında derin bir ayrım olmasından bahsetmek, insan varlığına verilen özel önemi ifade eder, ki bu da bir dostunuzun kaybı ardından yas tutmak kadar normaldir aslında. Ancak, hiç kimse şunu çok uzun bir süre inkâr edemez: Aslında, bu derin ayrım içinde bir sınır var ki geçiş yapmak mümkündür. İnsan ilişkilerini ifade ettiğimiz en temel kavramlar, yani insanın kesinlikle *biyolojik olmayan* yönlerini belirten kavramlar – dostluk, kardeşlik veya yoldaşlık gibi– "salt insana özgü" değildir. Öyle ki, insanın biyolojik olmayan yönlerini ifade eden bu kavramlar, Cora Diamond'ın deyişiyle, dikkat çekici biçimde "*değişken*"dir; bunlar değişime açıktır ve insan/hayvan sınırı arasındaki hat boyunca değişir durur. Derrida'nın tabirini kullanarak şöyle diyebiliriz o zaman: Yinelenebilirliğin temelinde aslında bu kavramların *yinelenebilirliği* vardır. Örneğin, bir yakının kaybı ardından tutulan yasta.

Derrida'nın yazı kavramını çözümlerken tekrar edilebilirlikten ziyade yinelenebilirlik kavramına başvurması, kavramsal kimlik içindeki değişimlere ve ayrımlara yer verebilmeyi amaçlayan bir tutumdu zaten. Aslında, bu çözümlemesinde açıkça *iter** (Latince, bir daha) sözcüğü ile *itara* (Sanskrit dilinde öteki) arasındaki etimolojik bağa dikkat çekmeye çalışır. Buradaki amacı, tekrar ve değişim

* *iter*: Itérabilité'nin (yinelenebilirlik) kökü, Latince. (ç.n.)

arasında bağ kurmayı sağlayacak bir ifade geliştirebilmektir; aynı kalmak ve değişken olmak arasındaki bir bağ. Dolayısıyla, Derrida'nın oluşturduğu yeni anlayışa göre, "yazı"nın olduğu her yerde belirli bir "değişkenlik" de işbaşında olacaktır. Ancak, bu bölümün konusu çerçevesinde değerlendirirsek eğer, buradaki mesele, yeniden veya bir daha belli başlı yinelenebilir bir işareti muhafaza eden yeni ve bambaşka bir tepki geliştirmek değil, insan türüne karşı tutumlarımızın karakteristiği bağlamındaki tepkilerin uzantılarının insanın *ötesine* geçiyor oluşudur. Böylesi bir tepkinin varlığı, insanın farklı olduğu düşüncesini zaman zaman *silip atmak* gibi bir eğilim içerisinde olduğumuzu gösteriyor. Bu, oldukça cezbedici bir yaklaşım (örneğin, belki de herkes aslında "hepimiz aynı ölçüde hayvanız" demek istiyor veya bunu diliyor olabilir); ancak, Diamond gibi Derrida da bu düşünceye açıkça karşıdır. İnsanın ötesine doğru ilerleyen yinelenebilirlik hareketinde bir ayrım düşüncesine gelirsek, silip *atmamak* bir yana, bu ayrımı resmen olumlar. Bizlere göre ayrım düşüncesinin en açık haliyle işlerlik aldığı durumlar genellikle şöyledir: Ötekiye ulaşan yollar tamamen kesilmişse; diğer hayvana karşı farkındalığımız artık tükenmiş ve söyleyecek bir sözümüz, yapacak bir şeyimiz kalmamışsa. Ancak, tepkiselliğimizin yinelenebilirliği düşüncesi bambaşka bir şeyi de tetikleyebilir. Ayrım düşüncesinin en kökensel veya özgün hali, bir başka hayvana giden yollar kesildiğinde ortaya çıkmaz; esrarengiz bir biçimde tam da *o yolların açık olduğu* durumlarda kendini gösterir. Yinelenebilir işaretler barındıran yaşamlarımızda pek çok farklı yol boyunca insan/hayvan ayrımı –Derrida'ya göre– "artık tek ve bölünmez bir çizgi-

den ibaret değil", ama "kendi içinde bölünmüş birden fazla çizgiden oluşur".

"Bir hayvandan başka bir şey ol," deriz. Bu sözü söyleyenin benden talep ettiği bir şey vardır; bana bakan, benden bir şey isteyen o ötekinin bakışlarında ahlaki bir beklenti görürüm o sırada – ve bu gözler her zaman bir insana ait olmak zorunda da değildir: "Bir hayvandan başka bir şey ol." İnsan olmam için bana bir çağrıda bulunulur (öteki tarafından, belki de bana bakan öteki hayvan tarafından); bu, ötekinin başkalığına önem vermem ve saygı göstermem için yapılan bir çağrıdır. Ve insan kendini hayvansı gördüğünde, ve asla hayvansı olamayacak olana hayvan olarak yaklaştığında bu çağrıya kulaklarını tıkamış demektir.

O halde, mesele, diğer canlıların biyolojik özellikleri üzerinden oluşturulan bir kavrayış ile daha sonra çakışacak biyolojik olmayan bir insan kavramı oluşturup oluşturmadığımız değildir (metafizik sezgi veya dinsel vahiy yoluyla, vb.). Mesele, "hepimiz aynı ölçüde hayvanız" diyebilmek de değildir. Burada asıl dikkat çekilen nokta, *hayvanların biyolojik olmayan özelliklerine dair bir kavrayış geliştirmiş olmamız*. Hayvanlardan, diğer canlılardan, örneğin bizi *gördüğünü* bildiğimiz bir varlıktan bahsederken, onu "biyolojik açıdan bir hayvan" veya "biyolojik bir yaşama sahip canlı" olarak düşünmeyiz, ki insanın ne olduğuna dair kavrayışımızın anlamı aslında böyledir. Bu "kardeş-varlık tepkisi" dediğimiz şey, hayvanlara özgü düşünme biçimlerine varan bir uzantıya ve özellikle insanlara gösterdiğimiz türden tepkisel davranışlar içeren –o nedenle de insanın ayrı bir varlık oluşu anlayışımızla da çok yakın bir ilişki

içindedir– bir yapıya sahiptir ve çok farklı, çapraşık biçimlerde kendini gösterir. Burada iyilik ve adalet kavramlarının da işin içine girdiği kesin: Her bir yaşamın eşsiz olduğu düşüncesi ile her yaşamın değerli olduğu düşüncesinde olduğu gibi – şefkat, merhamet, minnet ve pişmanlık burada öne çıkan kavramlar.

Ne ki, günümüzde de sürmekte olan tüm bu ayrım tartışmalarının ortasında, şefkat ve merhamet unsurlarının bu ayrım adına her zamankinden daha fazla ihlal edilmesi, hayvanlarla kurduğumuz bağı yeniden değerlendirmek adına açık bir çağrı; ancak bu çağrıya karşılık verirken yine duygusal hassasiyetlerin öne çıkacağı daha olası gibi. Öte yandan, insanın tıpkı Derrida'nın yaptığı gibi "kalbiyle konuşması" ve sözgelimi *bu kedi*'nin vazgeçilmez tekilliğine işaret etmek, temel bir "İnsanlık hakikati"ni doğru biçimde alımlama yoluyla düzeltilmesi gereken bir yanlış veya hata da olmayacaktır. Keza bir hayvanın cinsine veya türüne dair nesnel bilgilerden bihaber olunması nedeniyle ortaya konulan benzer yaklaşımların da düzeltilmesi gereksiz. Aksine, bu tarz *yinelenebilir* konuşma biçimlerinin kullanılması, Diamond'ın da deyişiyle, bize "bu tarz ifadeler içeren yaşamımızın şeklini –'yüzünü'– göstermektedir". Derrida'nın da işaret ettiği gibi, modern yaşamımızda "hayvanların boyunduruk altına alınışı" olgusu "*benzeri görülmemiş* ölçüler"e ulaşmıştır ve, işte, yaşamımızın şekli ve yüzü aslında tam olarak budur. Hatta Wiggins şu saptamayı yapar: Bugün pek çok insanın fabrika çiftçiliği, endüstriyel hayvan yetiştiriciliği, genel olarak doğanın kirletilişi ve sayısız hayvan türünün yok oluşundan duyduğu rahatsızlığın bir nedeni de, modern kadın ve erkeğin aynadaki yan-

sımalarını gördüklerinde kendilerine artık "çok yabancı" gelen bir yaşam formuyla karşılaşmaları. Bu karşılaştıkları hayvan ise "fayda sağlamaktan başka bir şey düşünmeyen; salt kendi yaşamı süresince ve ihtiyaçları bağlamında dünyanın durumuna ilgi gösteren" bir tür. Fakat unutulmaması gereken bir şey varsa o da şu: Böylesi bir yaşam, geriye kalanlar adına *kesinlikle* bir önsöz olmayacaktır.

IX. Bölüm

YENİ BAŞTAN

Derrida'ya dair çok kısa bir giriş olmasına karşın bir o kadar da zorlu olduğundan emin olduğum bu kitabın sonuç bölümünü kısa ama çok kısa tutmak istiyorum.

Jacques Derrida, içinde taşıdığı endişeleri –ve umutları– okurları için yazdığı şu pasajla özetler:

> Kötü bir okurun sabırsızlığını, aslında ondan hâlâ hoşlandığım için öngörebiliyorum: Ürkek, hemen bir hüküm vermek için acele eden, karar vermeye kararlı (aslında bir şeyi hükümsüz kılmak için, diğer bir deyişle onu yine kendine döndürmek için, insan onu bekleyenin ne olduğunu önceden bilmek ister; ne olmuş olduğunu [öngörmeyi] ummak ister; o, kendini ummak ister) okuru ben böyle adlandırıyor veya suçluyorum. Şimdi, bu *kötü* bir şey ve bana göre kötü olan ancak böyle tanımlanabilir. Kişinin okuma biçimini önceden belirliyor olması kötü bir şeydir; böyle bir kehanette bulunmak her zaman kötüdür. Oku-

run artık kendi adımlarını takip etmekten hoşlanmıyor oluşu gerçekten kötü bir şeydir.

Kendi adımlarımı takip etmeyi ve buna devam etmemi teşvik ettikleri için ve bir zamanlar aralarında olduğum o okur topluluğuna müdahale ettikleri için Jacques Derrida'nın metinlerine sonsuz bir şükran duyuyorum.

KAYNAKÇA

I. Bölüm

Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2010).

II. Bölüm

R. Morse ve S. Collini (yay. haz.), *The Cambridge Review*, Vol. 113, No. 2318 (Cambridge: Cambridge University Press, Ekim 1992).

Barry Smith vd., 'Derrida Degree: A Question of Honour', *The Times*, 9 Mayıs 1992.

Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap Kara Kitap* (İstanbul: İş Bankası, 2007).

Jacques Derrida, *Arguing with Derrida* içinde, yay. haz.: Simon Glendinning (Oxford: Blackwell, 2001).

Edmund Husserl, 'Phenomenology and Anthropology', alıntılayan ve çeviren: Robert Cumming, *Phenomenology and Deconstruction*, Vol. 3 (Chicago: Chicago University Press, 2001).

Bernard Williams, 'Contemporary Philosophy: A Second Look', *The Blackwell Companion to Philosophy* içinde, yay. haz.: N. Bunnin ve E. Tsui-James (Oxford: Blackwell, 1996).

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Harmondsworth: Penguin, 1990).

H. Silverman ve J. Barry (yay. haz.), *Texts and Dialogues with Merleau-Ponty* (New York: Humanity Books, 1992).

Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev.: A. Bass (Londra: Routledge, 1978). Nicholas Royle, *Jacques Derrida* (Londra: Routledge, 2003). Derrida'nın "dışlanmışlık ve gözdelik"i aynı anda yaşadığına dair gözlemi "Circumfession" metninde yer alıyor. Metin, Geoffrey Bennington ile ortak yayımladıkları *Jacques Derrida* (Chicago: Chicago University Press, 1993) içinde yer alan "Derridabase" başlıklı yazı içinde. Bu metinde, Derrida, "kendisi doğmadan birkaç ay önce ölen" Paul Moïse adındaki hiç tanımadığı abisinin ölümünden bahseder. Jackie en küçük kardeş olmadan en küçük kardeş olan abisi. Jackie Derrida en küçük erkek çocuğun yerine geçmiş en küçük erkek çocuktu: "Bu durum bende, hem annemin hem babamın nazarında hep dışlanmış bir gözde olma hissi yarattı (...) iki ayrı zamanda yaşadığım bir dışlanmışlık ve gözdelikti bu (...) ve gazetelere bakarsanız hâlâ devam ettiğini görebilirsiniz."

Gavin Kitching, *Wittgenstein and Society* (Aldershot: Ashgate, 2003).

Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: Haluk Barışcan (İstanbul: Metis, 2010, 2. Basım).

Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2010).

III. Bölüm

Youtube'da, Derrida'nın, 1965 senesinde *Gramatoloji* kitabının merkezini oluşturacak ilk fikirleri bulduğunda "inanılmaz bir andı" dediği ve onu şaşırtan bu durum üzerine tartışmasının yer aldığı harika bir video var. Bu, ayrıca, III. Bölüm'ün sonunda Derrida'nın "virtüozluğu" üzerine yaptığımız kısa değerlendirmeyle de bağlantılı. Söyleşinin linki: http: //www. youtube.com/ watch?v=BSsDRf2wnOk (son giriş tarihi: 7 Mart 2011).

Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev.: İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2010).

Jacques Derrida, *Ear of the Other*, çev.: P. Kamuf (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988).

Jacques Derrida, *A Taste for the Secret*, çev.: G. Donis (Cambridge: Polity Press, 2001).

Roland Barthes, S/Z, çev.: Sündüz Öztürk Kasar (İstanbul: Yapı Kredi, 2006).

Hegel'in okurlarına dönük "önsözlerimi ciddiye almalısınız, çünkü asıl felsefi çalışmam az evvel yazmış olduğumdur" hatırlatması, Gayatri Spivak'ın *Gramatoloji* için yazdığı "Çevirmenin Önsözü" bölümünde alıntılanmıştır.

Jacques Derrida, 'Outwork, prefacing', *Dissemination* içinde, çev.: B. Johnson (Londra: Athlone Press, 1981).

Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, çev.: G. Collins (Londra: Verso, 1997).

Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev.: P.-A. Brault ve M. Naas (Stanford: Stanford University Press, 2004).
Jacques Derrida, *Points de suspension* (Paris: Galilée, 1997).

IV. Bölüm

Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev.: İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2010).

V. Bölüm

Jacques Derrida, 'White Mythology', *Margins of Philosophy* içinde, çev.: A. Bass (Londra: Harvester Wheatsheaf, 1982).
Jacques Derrida, '"Eating Well", or the Calculation of the Subject', *Who Comes After the Subject?* içinde, çev.: E. Cadava, P. Connor ve J.-L. Nancy (Londra: Routledge, 1991). Jacques Derrida, 'Differance', *Margins of Philosophy* içinde, çev.: A. Bass (Londra: Harvester Wheatsheaf, 1982).
Jacques Derrida, *Dissemination*, çev.: B. Johnson (Londra: Athlone Press, 1981).

VI. Bölüm

Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays*

on Husserl's Theory of Signs, çev.: D. B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

Geoffrey Bennington, *Legislations: The Politics of Deconstruction* (Londra: Verso, 1994).

Jacques Derrida, *Limited Inc*, G. Graff (yay. haz.), çev.: S. Weber ve J. Mehlman (Evanston: Northwestern University Press, 1988).

Jacques Derrida, *Positions*, çev.: A. Bass (Londra: Athlone Press, 1987).

Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida* (Londra: Routledge, 2000).

VII. Bölüm

Jason Powell, *Jacques Derrida: A Biography* (Londra: Continuum, 2006).

Jacques Derrida, 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"', *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, yay. haz.: D. Cornell, M. Rosenfeld, ve D. Carlson (Londra: Routledge, 1992).

P. Goodrich, F. Hoffmann, M. Rosenfeld ve C. Vismann (yay. haz.), *Derrida and Legal Philosophy* (Londra: Palgrave Macmillan, 2008).

Jacques Derrida, *Limited Inc*, G. Graff (yay. haz.), çev.: S. Weber ve J. Mehlman (Evanston: Northwestern University Press, 1988).

Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev.: İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2010).

Jacques Derrida, *Arguing with Derrida* içinde, yay. haz.: S. Glendinning (Oxford: Blackwell, 2001).
Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, çev.: P.-A. Brault ve M. Naas (Stanford: Stanford University Press, 2004).
Derrida'nın yapıbozum ve Sussex Üniversitesi'nin politikası üzerine tartışmasına ulaşabileceğiniz adres: http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/pol+fr.html, (son giriş tarihi 7 Mart 2011).
David Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', *Needs, Values, Truth* içinde (Oxford: Blackwell, 1987).
Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev.: Alp Tümertekin (İstanbul: Ayrıntı, 2007, 2. Basım).
Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, çev.: G. Collins (Londra: Verso, 1997).

VIII. Bölüm

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev.: Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora, 2011, 2. Basım).
Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev.: İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2010).
Jacques Derrida, *Arguing with Derrida* içinde, yay. haz.: S. Glendinning (Oxford: Blackwell, 2001).
Cora Diamond, 'Eating Meat and Eating People', *The Realistic Spirit* içinde (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996).
Cora Diamond, 'The Importance of Being Human', *Human Beings* içinde, yay. haz.: D. Cockburn (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Jacques Derrida, 'The Animal That Therefore I Am (More to Follow)', çev.: D. Wills, *Critical Inquiry*, Vol. 29 (2002) içinde.
David Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', *Needs, Values, Truth* içinde (Oxford: Blackwell, 1987).

IX. Bölüm

Jacques Derrida, *The Post Card*, çev.: A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

EK OKUMA

Derrida'nın İngiliz dilinde yayımlanmış kitaplarından öneriler:

Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs, çev.: D. B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

Grammatology, çev.: G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), *Writing and Difference*, çev.: A. Bass (Londra: Routledge, 1978).

Dissemination, çev.: B. Johnson (Londra: Athlone Press, 1981).

Margins of Philosophy, çev.: A. Bass (Chicago: Chicago University Press, 1982).

'Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference', çev.: R. Berezdivin, *Research in Phenomenology*, 13 (1983).

Glas, çev.: John P. Leavey, Jr., ve R. Rand (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986).

Positions, çev.: A. Bass (Londra: Athlone Press, 1987).

The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond, çev.: A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

The Truth in Painting, çev.: G. Bennington ve I. McLeod (Chicago: Chicago University Press, 1987).

Limited Inc, yay. haz.: G. Graff, çev. S. Weber ve J. Mehlman (Evanston: Northwestern University Press, 1988).

Of Spirit: Heidegger and the Question, çev.: G. Bennington ve R. Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

Acts of Literature, yay. haz.: Derek Attridge (Londra: Routledge, 1992).

The Other Heading: Reflections on Today's Europe, çev.: P.-A. Brault ve M. Naas (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

Aporias, çev.: T. Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993).

Specters of Marx, çev.: P. Kamuf (Londra: Routledge, 1994).

Points...: Interviews 1974-1994, çev.: P. Kamuf vd. (Stanford: Stanford University Press, 1995).

The Gift of Death, çev.: D. Wills (Chicago: Chicago University Press, 1995).

Politics of Friendship, çev.: G. Collins (Londra: Verso, 1997).

'Faith and Knowledge', çev.: S. Weber, *Religion* içinde, yay. haz.: J. Derrida ve G. Vattimo (Cambridge: Polity Press, 1998).

Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin, çev.: P. Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998).

Of Hospitality, çev.: R. Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 2000).

'I Have a Taste for the Secret', A *Taste for the Secret* içinde, yay. haz.: J. Derrida ve M. Ferraris (Cambridge: Polity Press, 2001).

On Cosmopolitanism and Forgiveness, çev.: M. Dooley ve M. Hughes (Londra: Routledge, 2001).

Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001, çev.: E. Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2002).

Without Alibi, yay. haz. ve çev.: P. Kamuf (Stanford: Stanford University Press, 2002).

Who's Afraid of Philosophy?: Right to Philosophy 1, çev.: J. Plug (Stanford: Stanford University Press, 2002).

'The Animal That Therefore I Am (More to Follow)', çev.: D. Wills, *Critical Inquiry* içinde, Vol. 29 (2002).

Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, yay. haz.: G. Borradori (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

Rogues: Two Essays on Reason, çev.: P.-A. Brault ve M. Naas (Stanford: Stanford University Press, 2004).

Learning to Live Finally: The Last Interview, with Jean Birnbaum, çev.: P.-A. Brault ve M. Naas (Hoboken, NJ: Melville House, 2007).

The Beast and the Sovereign, Vol. I, çev.: G. Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

Derrida üzerine yazılmış İngilizce kitap önerileri:

Geoffrey Bennington, *Legislations: The Politics of Deconstruction* (Londra: Verso, 1994).

Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida* (Londra: Routledge, 2000).

Geoffrey Bennington, *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).

Hélène Cixous, 'Jacques Derrida as a Proteus Unbound', çev.: P. Kamuf, *Critical Inquiry* içinde, 33 (Kış 2007).

Robert Denoon Cumming, *Phenomenology and Deconstruction*, 4 cilt (Chicago: Chicago University Press, 1991-2001).

Simon Glendinning ve Robert Eaglestone (yay. haz.), *Derrida's Legacies: Literature and Philosophy* (Abingdon: Routledge, 2008).

Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

Marian Hobson, *Jacques Derrida: Opening Lines* (Londra: Routledge, 1998).

Christopher Johnson, *Derrida: The Scene of Writing* (Londra: Phoenix Press, 1997).

Peggy Kamuf, *To Follow: The Wake of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).

Martin McQuillan, *Deconstruction after 9/11* (Abingdon: Routledge, 2009).

Michael Naas, *Derrida From Now On* (New York: Fordham University Press, 2008).

Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice* (Londra: Methuen, 1982).

Jack Reynolds ve James Roffe (yay. haz.), *Understanding Derrida* (Londra: Continuum, 2004).

Nicholas Royle, *Jacques Derrida* (Londra: Routledge, 2003).

Nicholas Royle, *In Memory of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

Gayatri Chakravorty Spivak, 'Translator's Preface', Jacques Derrida, *Grammatology* içinde (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).

Sarah Wood, *Derrida's Writing and Difference: A Reader's Guide* (Londra: Continuum, 2009).

DERRIDA

SIMON GLENDINNING

Türkçesi: NURSU ÖRGE

JACQUES DERRIDA'NIN YİRMİNCİ YÜZYIL FELSEFESİNDE YARATTIĞI ETKİYİ BİRKAÇ TÜMCEYLE ANLATMAK ELBETTE OLANAKSIZ. BATI KAYNAKLI FELSEFİ DÜŞÜNÜŞÜN TEMEL ÖNEMDEKİ KİMİ ÇIKARIMLARINA MEYDAN OKUYAN YAPITI, ÇOĞU KEZ MERKEZ ALDIĞI EPİSTEMOLOJİK ÇERÇEVENİN DIŞINA TAŞAN YAYGIN BİR ETKİ ÜRETTİ. İÇİNDE YAŞADIĞIMIZ ÇAĞI "POSTMODERN" KILAN BAZI ÖNCÜLLERİN TANIM VE ANLAM BULDUĞU TEMEL YAPI, DERRIDA'NIN BAŞTAN SONA YENİDEN BOZUP KURDUĞU BİR İDEA KÜRESİ SAYILDI. KISACA YAPIBOZUMCU DİYE NİTELENEN MİRASININ BUGÜN DE HEM SONU GELMEZ TARTIŞMALAR İÇİN BİR ÇIKIŞ NOKTASI, HEM DE BUGÜNÜN FELSEFİ UFKUNU İŞARETLEYEN ESİN KAYNAKLARINDAN BİRİ OLDUĞU APAÇIK ORTADA. DERRIDA HAKKINDA BİRÇOK TİTİZ İNCELEMEYE İMZA ATAN GENÇ KUŞAK ARAŞTIRMACILARDAN GLENDINNING, DÜŞÜNÜRÜN YAPITINI ZENGİN BİR İÇGÖRÜYLE FARKLI BİR OKUMAYA TABİ TUTUYOR.

Kültür Kitaplığı: 140; Felsefe: 29





D